

SÁRI LÁSZLÓ

DILETTÁNSOK
TÖRTÉNELME

HONNAN ERED
NYUGAT ÉS KELET
ELHIBÁZOTT VISZONYA?



SÁRI LÁSZLÓ

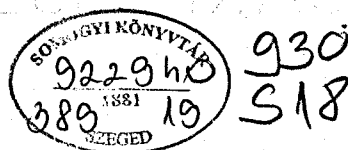
DILETTÁNSOK TÖRTÉNELME

HONNAN ERED
NYUGAT ÉS KELET
ELHIBÁZOTT VISZONYA?

Corvina

© Sári László, 2019

2



A könyv a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával jelent meg. A szerző a könyv megírása idején a Nemzeti Kulturális Alap alkotói ösztöndíjában részesült.

nka

Nemzeti Kulturális Alap

Jelen kiadvány a jogtulajdonos írásos engedélye nélkül sem részben, sem egészben nem másolható, sem elektronikusan, sem mechanikai eljárással, ideértve a fénymásolást, számítógépes rögzítést vagy adatbankban való felhasználást is!

A borítón J. W. Goethe verssorát idézzük a Werther-regény 1775-ös német kiadásából.

A kötetet lektorálta: Monostori Martina és Salát Gergely

A kötetet tervezte és tördelte: Karcagi Klára

Kiadja 2019-ben a Corvina Kiadó Kft., az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.



1086 Budapest, Dankó u. 4–8.
corvina@lira.hu
www.corvinakiado.hu

Somogyi-könyvtár, Szeged



S000674958

Felelős kiadó: Kúnos László, a Corvina igazgatója

Felelős szerkesztő: Király Levente

Műszaki vezető: Kurucz Dóra

ISBN 978 963 13 6587 0

TARTALOMJEGYZÉK

A mitológiák	7
Az utópiák	25
A filozófiák	49
A történelmek	69
A Nyugat	70
A Kelet	106
Az álmodók	165
A mesék	166
Az eszmék	170
Az ismeretek	175
A szabadság	205
A Nyugat	207
A Kelet	215
A közép	229
A forradalom	237
A kultúra	253
A polgár	273
Az önkép	289
Forrás- és irodalomjegyzék	313
Névmutató	329

A MITOLÓGIÁK

„Az emberi természet mítosz és poézis.”

(FRIEDRICH SCHLEGEL)

Mindenekelőtt lássuk a boldogságországokat. Hogy megtudjuk, a boldogság nem mindig saját teljesítmény, nem mindig saját érdem. A boldogság abból van, amit a jó sors nyújt. Ajándék vagy jutalom. Aki le tudja venni az ezüstitálcáról, máris viheti. Aki nem tudja levenni, várjon még. A boldogság a közös emberi világ megalkotóitól származik, róluk vall. A szolgáltatókról és a szolgálatáról. Még az álmok is ebből a világból valók, ebből fakad az emberek minden megvalósult és megvalósulatlan óhajta.

A boldogság elérésének könnyű, magánéleti kérdését a közös emberi törekvések jelentőségének felismerése tette bölcséleti alapkérdéssé. A tartós öröm vagy – más szóval – boldogság nem kisebb dolog, mint az emberélet legmagasabb célja. Megvalósult akarat, beteljesült vágyakozás. Nincs feljebb, nincs tovább. A boldogulás folyamatában az ember legsajátabb, nembeli képességei jutnak szerephez. Nyugat és Kelet kultúráiban is a szellem ennek érdekében fejt ki legteljesebb alkotóerejét.

A görög és a kínai írástudók – Európa és Ázsia legkorábbi és leggyakorlatiasabb bölcselői – ezért találták érdemesnek a lehető legkörültekintőbb vizsgálódást ebben a kérdésben. A boldog-

ságvágy hajtotta mindenkor az egyéni törekvéseket, és ez bizonyult az ókori népcsoportok legerőteljesebb történelmi mozgatójának is. Az öntudat és a költői látásmód kialakulásának már legelső pillanataiban boldogságról szólt, színes mesékkel telt meg az emberi képzelet. Ezt látjuk az első mesékben és mítoszokban mindenütt, minden kultúrában. Hol van Boldogságország, és hogyan élnek a lakói? Mi a titkuk, és hogyan lehet a boldogság birodalmát megvalósítani vagy meghódítani? Ezek az emberi természetből fakadó legégetőbb kérdések, amelyek minden korban jellemzően fejezik ki az ember igyekezetét és céljait.

Miközben a mértékletesebb, gyakorlatiasabb szemléletű boldogságra törekvők a hétköznapiakban a földi boldogulás változatait próbálgatják, költői lelkű társaik mesebeli boldogságról álmodnak. De az is lehet, hogy a legföldibb emberi boldogság is mindig egy kicsit mesebeli, olyan jelenség (tünemény), ami nem ebből a világból való.

Tegyük fel, hogy az írott történelem kezdetén járunk, valamikor az ókor első felében. A térképről még hiányzik a történelmi Európa, de a minket leginkább érdeklő többi kultúra között már aktívan jelen van a görög meg a perzsa, tőlük keletre az indiai és a kínai. Népeik egymástól eléggé különböző módon ácsolatják kisebb-nagyobb földi birodalmaikat, nem is sikertelenül. Azok közé tartoznak, amelyekről azt mondjuk, hogy mindeközben ún. magaskultúrát hoztak létre. Hogyan értsük ezt pontosan? Magaskultúra, azaz majdnem boldogság? Mennyire magas? Milyen magasnak kell lennie a kultúrának a tervszerűen megvalósítható boldogsághoz? Ha tudnák ezek a népek, hogy mekkora szellemi erőfeszítésre lenne szükségük a tartósan „örömteli”, vagyis boldognak nevezhető földi együttéléshez, a cél érdekében egészen biztosan emberfeletti teljesítményre lennének képesek. De nem tudják. Nem tudja a világon senki.

Ezért aztán azok, akik a földi boldogulást megvalósíthatatlannak tartják, legavatottabb papjaik segítségével egy képzelt, magasabb világ felé fordulnak. Ők az első, akik a boldog jövő tervét idelent föladták. Türelmetlen álmodók, akik nem akarnak az anyagi világ átalakításával vésződni, nem hisznek az anyag átalakításából származó boldogulásban. Menekülnének, de hová? Átlépnek a másik valóságba, amit később túlsónak, *metafizikai-*

nak neveznek el. Ez a szellemi létezés valósága, ott lesz valahol Boldogságország. De pontosan hol is?

*

„A hegyek urának, a Mérúnak lankáján levő szent hon a hegy északi lejtőjén, a Tej-tenger partján áll” – állítják az indiai Mahábhá-rata eposz (végleges formája az i. e. első évezred második feléből származik) összeállítói. A boldogok országa „a Méru-hegytől északra harminckétezer jódzsana távolságra található, így mondják a brahmanok. Ott élnek a jó illatúak [...], fehér férfiak, akikről távol áll mindenféle gonosz [...], közömbösek a becsületes és a becsstelen iránt, isteni külleműek. Lényüket életerő táplálja, csontjaik kemények, akár a gyémánt [...], s a világmindenséget betöltő törvénynek örömmel szolgálnak.”

Az óind papok, eposzéneklő bárdok, akik az óind irodalom legbecsültebb szövegei közé tartozó brahmanákat és puránákat is megalkották, számos történetet ismertek a Mérún túli tájakról és ezek lakóiról, akik egy ottani országban „kanállal eszik a boldogságot”. Meséik teljesen megegyeznek abban, hogy az örök boldogság országában, noha északi ország, ismeretlen a fagy, és ismeretlen a forróság. A ligetekkel és erdőkkel borított föld bőséges termést ad, mindenütt antilopcsordák és madárrajok járnak, s gyönyörűséges virágoktól illatoznak a völgyek. „Ott nem él kegyetlen ember, sem érzéketlen, törvénysértő.” Ott nincsenek csaták, nincs háború. Abban az országban az emberek egyenlő mértékben élvezik az élet javait. A férfiakat csodaszép égi lányok táncsal és dallal szórakoztatják, „ujjongó lények örömteli hangja hallatszik” mindenfelől. Az itt élők természete az igazságosság, és „az erény valamennyi jegye tündöklök rajtuk, s ragyognak, akár a hold”. „Behatolnak az ezerosugarú örök istenségbe, s életerejüket akkor is képesek megőrizni, ha nem fogyasztanak élelmet.” Valamint tízszer száz évig élnek, mert ebben az országban ennyi az istenek szolgálatára rendelt idő.

A Mahábháratának a világ meghódítását elbeszélő fejezete tudósít az eposz főhőseinek, Pándu király öt fiának a különböző országok felett aratott győzelmeiről. Észak felé a fivérek közül a legkiválóbb harcos, Ardzsuna indult megküzdeni az ott elterülő országokért. Átjutva a Himaláján, egymás után győzte le az ész-

ki népeket, mesebeli törzseket és fantasztikus, vérszomjas lények birodalmát. Ám végül, amikor a boldog északi nép országának közelébe ért, „*hatalmas termetű örök jöttek vele szembe, nagybátorságúak és erősek [...], és e szavakkal szóltak hozzá: »Ó, Ardzsun! Fordulj uissza innen! [...] Annak az embernek, aki ebbe az országba belép, feltétlenül pusztulás lesz a sorsa [...], itt csatázni nem lehet. De ha belépsz is, semmit sem látsz, minthogy emberi szemmel itt semmi sem látható«.* Ekkor így szólt a hatalmas harcos: »*Nem lépek országotokba, ha ez halandó számára tilos«.* És visszatért Indiába.”

A titokzatos, boldog északi országról szóló hagyományt a Mahábháratánál valamivel későbbi másik nagy indiai hőseposz, a Rámájana is megörökíti. Amikor Ráma királyfi, az eposz főhőse, keserves fáradozások árán sem volt képes a démonkirály által elrabolt feleségét, Szitát megtalálni, szövetségeséhez, Szugrivához fordult segítségért. Szugriva – a majmok birodalmának királya – majomsereget indított a világ minden országába Szitá keresésére, és az északra küldött hadvezért figyelmeztette az ott várható nehézségekre, amelyekkel majd meg kell küzdenie. Elmondta neki, hogy a Himalája elérése és átlépése után továbbra is észak felé kell haladnia, majd túl kell jutnia egy hatalmas pusztaságon, miután ismét óriás hegyláncokon fog kínszenvedésen átkelni.

Szugriva szavai szerint még ezektől a tájaktól is északabbra terül el a köd és félelemkeltő sötétség országa, ahol halál vár mindenkire, aki a közelébe merészkedik. Ám távolabb, mesélte hadvezérének Szugriva, már a fény boldog hona található, ahol égi tündérleányok és szent bölcsek élnek. Ott mindenfelé gyümölcs terem, aranyvirágok nőnek, aranymederben folynak a folyók, ott van az örök óceán, és ott van az Arany-hegység, amelynek csúcsai az eget érik. Így képzelel el tehát az indiai hagyomány a boldogok országát északon, vagyis ilyennek képzeltek a boldogságot az indiaiak.

Az óiráni irodalom első jelentős emléke, az Aveszta egyik könyve (az i. e. első évezredből), melynek legkorábbi részeit Zarathusztrának tulajdonítja a hagyomány, kísérteties hasonlósággal írja le a boldogság hazáját. Az Aveszta szerint az emberi történelem hajnalán, az aranykorban, a föld egész népessége nemes és igazságos uralkodók hatalma alatt élt, közülük való volt a fénylő Jima is, a naphős fia. Amikor Jima egy alkalommal áldozatot

mutatott be a Hará-hegy (az ind világkép középpontja és a világ tengelye, a Méru megfelelője) legmagasabb csúcsán, az istenektől nemcsak minden ország, minden ember és minden démon felletti hatalmat kért magának, hanem mindenki számára boldog életet is. Azt kérte, hogy országában se fagyos, se tikkasztó szél ne fújjon, se éhség, se szomjúság ne legyen, ne pusztuljanak el se a növények, se az emberek, ne létezzék öregség, hogy „*apa és fiú egyaránt mindig tizenöt évesnek látszék*”, valamint hogy ne legyen „*démonok szította irigység*” sem.

A fénylő Jima, miután ezer esztendeig tartó uralkodása végén halálához készülődött, a teremtető isten, Ahura Mazdá parancsára és segítségével egy gyönyörű lakóhelyet létesített magának, amelyet elkerített a világtól. Ez a lakhely a magas Harától nem messze, északi irányban terült el, a Vourukasa-tenger (a Tej-tenger megfelelője) partjainál. Ott azóta is csodálatos életet élnek az emberek, „*sok kutya, madár és gyönyörűen lángoló tűz*” teszi barátságossá az országot, kristálytisza vizek folynak, és aranyos rétek terülnek el mindenfelé. Ott vannak „*a legjobb és legszebb férfiak és nők [...], a legnagyobb és legszebb állatok [...], a legmagasabb és legfinomabb illatú növények*”. A boldog vidék lakóinak életét nem keserítik testi hibák, nem kínozza őket a lepra, az örület, és semmiféle más betegség, amit a gonosz istenek fejedelme küld az emberekre. Mindezekon felül pedig az ország lakóit különlegesen hosszú élettel ajándékozták meg az istenek. Ezért van az, hogy „*a leggyönyörűsebb életet ezek az emberek élik*”. Így fejeződik be az óiráni Aveszta egyik könyvének elbeszélése a boldog országról.

*

Az ind és az iráni meseországok bizony alig különböznek egymástól. Az ókori görög történetírók feljegyzéseit lapozgatva azután további egyezésekre bukkanunk. Legtöbbjük „a legfőbb javak” azonosságából, a boldogságkép hasonlóságából következik, de például arra, hogy a távol-keleti elképzelésekhez hasonlóan vajon miért helyezték a görögök is a boldogok országát a messzi és barátságtalan északi tájakra, a sötétségen, a ködön és a titokzatosságon kívül nemigen kínálkozik magyarázat. Az antik források a boldogokat a *hüperboreuszok* népének nevezik, akik

„az Északi Szél (Boreusz) túlsó oldalán, az óceán felé forduló parton” élnek. Ide képzelettel tehát, erre a nehezen azonosítható területre a mitikus országot az időszámításunk előtti 5. században élt *Damasztész* és *Hérodotosz*, majd az időszámításunk szerinti 79. esztendőben, a Vezúv kitörésekor elhunyt idősebb *Plinius*, de előttük már több más, kevésbé ismert antik szerző is.

Bár Hüperborea a messzi északon terül el, a szelek ezen a tájon sem hoznak se fagyot, se forróságot a boldogok birodalmára, bő termést ad a föld, az ország lakói nem ismerik a viszálykodást, a szükségét és a bánatot. Csak gyümölcsökkel és különféle élvezetekkel táplálkoznak, s ők is éppen ezer esztendeig élnek. *Platón* szerint a hüperboreuszok az állatokkal is nagy békességben élnek, a nyelvüket is értik és beszélik, ez a képességük a húsevés mellőzésének következtében alakult ki. Feltűnik e boldog ország a görög szerzők több művében, legtömörebben talán *Pindaros* (i. e. 6–5. sz.) egyik (utóbb kiegészített) töredéke írja le lakóinak életét.

„Vég nélküli ünnepek zajlanak ottan, himnuszok zengenek: örül szíve Apollónnak, és nevet ő [...] A múzsák tisztelete sem idegen a hüperboreuszoktól, mindenünnen fiatal lányok gyűlnek a karba a furulya édes szavára, s aranyos babértól övezetten adják át magukat az ünnep örömeinek. E szent nép nem ismer betegséget, sem az életkor gyengeségét. Távolságban élnek a nyűgös munkától és a csatáktól.” Szép és csábító világ ez is, láttuk, másutt sem álmodik szebbet a képzelet. Ám eljutni ide a görögök szerint is küzdelmes és veszedelmes vállalkozás.

„Ha átléptél a két földrészt határoló vizen s a tűzszemű Kelet felé haladsz, átkelsz a tenger habjain s megérkezel a Gorgók sík földjére Kiszthéné alatt, ahol tanyázik Phorküsz hosszú életű három leánya, egyfogú, közös szemű hattyúleányok, ott a nap se süt soha, s az éjszakát be nem ragyogja holdsugár. Nem messze három szárnyas nővérük lakik, hajukba kígyókat fonó Gorgók, eláll a szívverés az emberben, ha rájuk néz.

Vigyázz tehát magadra, óva intelek, s figyelmeztetek egy más borzalomra is. A megnyult orrú griffeket kerüld ki, Zeusz dühös kutyáit és az egyszemű lovas arimaszposzok hadát; az alvilági rév mellett, aranypatak körül tanyáznak ők. Közel ne menj!”

Ezekkel a szavakkal figyelmezteti a hüperboreuszok boldog országa felé vezető úton leselkedő veszélyekre *Aiszhülosz* leláncolt *Prométheusza* Zeusz szerencsétlen sorsú kedvesét, a Kaukázus vidékén bolyongó lót.

Az említett híres és jeles szerzőkön kívül élt azonban görög földön (az i. e. 7. században) egy kevésbé ismert, ám igen különös író, *Ariszteász*, aki állítólag járt is a boldog hüperboreuszok országában. *Ariszteász* beutazta a Fekete-tenger északi tájait, otthonos volt a szkíták és a tőlük keletre élő népek országaiban, s bár műve, amelyben utazásairól beszámol, elveszett, a görög hagyomány fenntartja utazásai hitelességét, s azt az állítását is elfogadja, hogy a hüperboreuszokhoz is eljutott. Elveszett (*Arimaszpeia* című) művét számos görög szerzőtárs idézte a későbbiekben, így bősséggel maradtak fenn belőle részletek, olyanok is, amelyek *Ariszteász* utazási módjáról számolnak be.

A korában igen népszerű eposzköltő a Márvány-tenger egyik szigetén lévő görög kolónia, *Prokonnészosz* (ma Törökország) előkelő származású polgára volt, akit már ott, a szigeten beavattak Apollón titkos kultuszába. Ehhez a kultuszhoz tartozott az egész hellén világban különös tiszteletben részesített Delphoiban működő Apollón-szentély és jósdá, valamint a hüperboreuszokról szóló legenda is. Nyilvánvaló, hogy itt, az Apollónt, az égi fény istenét tisztelő közösségben született meg benne az elhátározás, hogy felderíti e rejtelmes nép hazáját a messzi északon. *Hérodotosz* meséli *Ariszteász*ról, hogy először Szkítiába indult, majd egészen távoli keleti tájakig jutott. Hogy hogyan, arról is *Hérodotosz* számol be.

Az *Ariszteász*ról keringő sok furcsa és csodálatos történet közül *Hérodotosz* többet is feljegyzett. Az egyik azt mondja el, hogy mi történt vele, amikor egy alkalommal betért egy posztóványo-

ló mester műhelyébe. Alighogy megérkezett, váratlanul összeroskadt, és a mester legnagyobb rémületére elterült holtan. Az élettelen testet látván a ványoló mester sietve értesítette Ariszteász rokonait, ám amikor azok odaérkeztek, „nem találták őt sem elevenen, sem holtan”. Hérodotosz megjegyzi még, hogy egy másik város, Kuszikosz egyik szavahihető polgára később azt állította, hogy ugyanabban az időben, amikor Ariszteász a ványolóműhelyben feküdt holtan, ő Kuszikoszban találkozott és beszélgetett vele.

Ariszteásról Plinius is közölt néhány hasonló történetet, a türoszi Maximus (i. sz. 2. század) azonban már utazásának módját is magyarázza, korábbi feljegyzésekre hivatkozva. „Ő maga mesélte – írja türoszi Maximus –, hogy amikor a lelke elhagyta a testét, és a levegőben szállt, görög és idegen tájak, szigetek, folyók felett repült át. Utazásának végcélja a hüperboreuszok országának meglátogatása volt, ily módon tehát gazdag ismereteket szerzett mindenféle szokásokról, másféle vidékekről és éghajlatokról, tengeri öblökről és folyók áradásáról.” Miközben repült, „teste az élet alig érzékelhető jeleivel feküdt, olyan állapotban, amely nagyon közel van a halálhoz. Ugyanakkor lelke, elhagyva a testet, az égben barangolt, mint a madár, felülről véve szemügyre mindent [...] Azután a lélek, visszatérve, életre keltette a testet, s az különböző olyan dolgokat beszélt el, amelyeket a lélek látott és hallott”.

Ezeket az Ariszteásról szóló történeteket azután a misztikus püthagoreusok (i. e. 6. század) beépítették a lélek utazásairól alkotott elképzeléseikbe. Nem lehetett nehezen megvalósítható feladat: még csak misztikusnak sem kell lenni ahhoz, hogy a boldogságot a valóságban is mindig valamiféle önkívületi állapotnak tekintsük. Ariszteász lelkének vándorlásai, az Apollón-kultusz és a püthagoreusok misztikus gyakorlatai azonban lehetséges, hogy mind a szkíták északi és keleti szomszédaitól (köztük finnugor népektől) származó, a görög vallásgyakorlatba is itt-ott beépült sámánisztikus elemek. Éppen úgy, ahogy például a legtöbb belső-ázsiai nép buddhizmusában is meghatározóan vannak jelen a buddhizmust megelőző sámánisztikus népvallások jellemzői. Ha pedig görög földön ez a sámánisztikus örökség, hatás elhomályosult vagy kevésnek bizonyult volna Boldogságország szellemi-lelki technikákkal történő eléréséhez, akkor lehetséges, hogy

ezt a lehetőséget a hozzájuk is eljutó ázsiai (észak-indiai vagy perzsa) mítoszokból ismerték meg a görögök, majd ezt az utazási módozatot alkalmazták a Hüperboreába vágyók, mint például Ariszteász.

És ha eddig nem, hát itt, Eurázsia legrejtettebb tájait, északi vidékeit valóságosan és képzeletben is bejáró görög Ariszteász történetével lesz világossá, sőt nyilvánvalóvá előttünk, hogy mit is értenek az ázsiai vallások szent könyveinek tudós szerzői és magyarázó papjai azon a kijelentésen, amellyel az idézett leírásokban nemegyszer találkozunk. Nevezetesen azon a mindenkor és csaknem mindenütt hangoztatott elképzelésen, hogy a boldogságországok igen távoli hegyek mögött léteznek ugyan, de „nem a szó hétköznapi értelmében”. Az elbeszélt történetek ismeretében akár azt is mondhatjuk, hogy ez már világos beszéd, ami úgy is megfogalmazható, hogy a boldogság birodalmi nem egészen valóságos helyek, de nem is egészen képzeletbeliek.

Pontosan így és pontosan ennyire érvényes ez a megállapítás az összes többi boldog és kevésbé boldog vidékre, egyszerre valóságos és mitológiai helyre, amelyek a legkülönbözőbb leírásokból tűnnek elénk, különböző korokból és kultúrákból, de mindenütt már az emberi szellem eszmélésének kezdeteiből. A görögök közül beszámol még effélékről többek között Hésziodosz, Homérosz, Aiszkülosz, Pindaros, Diodórosz és Lukianos, tőlük keletre, a belső-ázsiai és kínai mítoszok is számos túlvilági helyszínt írnak le, amelyek közül a nyugati világban talán a tibetiek Sambala-országa a legismertebb. A szellemnek máig ebbe a birodalmába vágyanak a tibeti hagyomány követői.

*

A múltból a tibeti mitológia is a letűnt aranykort állítja a jobb sorsról álmódok elé a tökéletesség példaként. Egykori létezésének mesébe illő képzete is éppen elég ahhoz, hogy az erre törekvők higgyenek újrateremtésének lehetőségében, az aranykor újbóli megvalósításában. E tibeti birodalom urainak valószínűleg egyedülálló hozzájárulása az emberek boldogulásához, hogy ígéretük szerint a Sambalában elnyerhető boldogságot egyszer majd a föld minden tájára, sőt az egész világmindenség-

re kiterjesztik. Ilyen jóakarató birodalom ez a Himalája mögött rejtőzködő Sambala-ország, nem véletlenül keltette föl a Nyugat érdeklődését már a róla szóló irodalom felfedezésének első pillanataiban.

„Sambala valóban létezik, csak hogy nem mindenki jut el oda.” Világosítja fel a napjainkban érdeklődő utazót *Tendzin Gjaco*, a 14. dalai láma. Hasonlóan mutatja be Sambalát a dalai lámák után a legnagyobb tekintéllyel bíró tibeti főrangú papok, a pancsen lámák egyike, az 1738 és 1780 között élt 3. pancsen láma, aki a tibeti irodalomban nem is elsőként közölt részletes beszámolót erről az országról. Forrásai között említi egy 13. századi tibeti zarándok sambalai útikalauzát (*Manlung láma munkájának tibeti címe: Sambala'i lamjig*).

„Aki halandóként igyekszik elérni ezt a földet, olyan ember legyen, ki az erény erejével és a tanítás (a tantrák) ismeretével bír. Ha nem ilyen, félje a jaksákat, nágákat és a többi vérszomjas lényeket, akik elpusztíthatják őt ezen az úton.” Írja a 3. pancsen láma (főpapi nevén *Blobzang Dpaldan Jesesz*), az imént említett (magyarra *Sambalába vezető útmutató* címmel fordítható) művében, mely valójában beavatás abba a tanításba (kálacsakra), amelynek leghivatottabb őrzői máig e mesés északi birodalom urai.

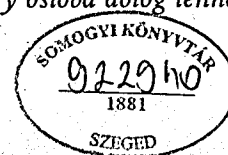
A legenda szerint ennek a titkos szellemi erőket felszabadító tanításnak úgy jutottak birtokába, hogy kétezer-ötszáz évvel ez előtt Sambala első nagy papkirálya, *Szucsandra*, egy alkalommal megkérte a történelmi Buddhát, *Sákjamunit*, hogy nyilatkoztassa ki számára. Miután Sákjamuni készséggel feltárta Szucsandrának a tanítást, a király megírta róla az első tibeti nyelvű kommentárt. A tizenkétezer versből álló szöveg lejegyzése után Szucsandra királyt a *Titkok Mestere*, azaz *Vadzsrápáni* bódhiszattva megtestesüléseként tisztelték, aki több misztikus tibeti tanításnak is megalkotója, s akinek inkarnációjává lenni igen nagy megtiszteltetés. A mitikus király ezzel istenséggé lépett elő. Sambala urának művét azután az uralkodó utódok közül többen összefoglalták, mások kibővítették (az egyik ilyen híres mű címe *Tökéletesen Tiszta Fény*), s e munkák következtében ez a tanítás egyre ismertebbé és népszerűbbé vált Sambala lakóinak körében. A tibeti lámák és az utópisták máig úgy tartják, hogy Sambala népe azóta is birtokában van a szellem „tökéletesen tiszta fényének”, vagyis még

ebben a legsötétebb világkorszakban is őrzi a fényt. Egyszer majd éppen ezért lesz képes beragyogni az egész létező világot, ahogy azt már egyre többen várják. Sambala királysága persze addig is a „boldogok országa” marad, ahol a legmagasabb létformában, szellemiként (istenséggként) léteznek az emberek, s nem kevesen közülük örök életet élnek.

Megéri hát összeszednie magát annak az utazónak, aki Sambalába igyekszik. Azon túl, hogy mindaz a kellem és kényelem, amit az indoiráni és görög képzelet teremtett a boldogság északi birodalmaiba, fellelhető Sambalában, a mesés tibeti ország mindjárt lenyűgözi az ide érkezőt látványával is. Az ország külső képe egy nyolcszirmú lótuszt formáz, nyolc havas hegycsúcs öleli körül és óvja, védelmezi boldog lakóit. Ennek a csodálatos lótusznak a közepén fekszik Sambala fővárosa, amelyhez kilencmillió-hatszáz ezer kisebb város tartozik. A főváros közepén áll a *Kalápa* nevű királyi palota, amelynek ligetében a még Szucsandra király által épített hatalmas *kálacsakra-mandala* látható. Ebben a birodalomban a világ teljes egészéről megszerezhető tudás birtokában élnek az emberek, és ezért „az isteni természet emberi formában jelenik meg” sambalai életükben. Ez a létezés legmagasabb fokozata.

De még ez is csak a jótétemények szűk köre ahhoz az eljövendő hatalmas áldáshoz képest, amelyben egyszer nekünk, erénytelen földlakóknak is részünk lehet. „A lámák között él ugyanis egy jóslat, hogy amikor az ember teljesen megadja magát a telhetetlenségnek és a lelkiismeretlenségnek, és amikor gyarapodási vágya és gondatlansága következtében az egész földgolyón, a szárazföldön és a tengerekben, de még az égboltozaton is csak pusztulást idéz elő, és amikor a sötétség erői halált hozó gépeikkel és rombolásukkal mindenkit rabszolgává tesznek, akkor Sambala urai elküldik majd hadseregüket a világmindenségen át, hogy nagy csatában legyőzzék a gonoszt, és elhozzák a bölcsesség és a béke új világkorszakát” – írja a megváltás tibeti ígéretéről napjainkban *Jamyang Norbu*, a tudós tibeti szerző, aki az ígéret jelen és jövő idejű érvényességére utalva, pozitív utópiává emeli a mítoszt.

„Nem kell ebben a jóslatban hinni annak belátásához, hová vezet a gyarapodás vágyának vak ereje az embert[...], aki máris elindult a jóslat beteljesítésének útján. Nem hiszem, hogy ostoba dolog lenne ezt az



ősi jóslatot komolyan végiggondolni, vagy legalább Sambala meséjének megoldásából valami reményt meríteni."

Ennek a tibeti boldogságmesének megejtően szép a megoldása. Sambala urai nem írnak elő feladatokat senkinek, nem kérik számon parancsolatok teljesítését, nem fenyegetnek büntetéssel, végítélettel, Sambala katonái akkor is eljönnek majd értünk, és megmentenek minket, ha nem teljesítünk előírászerűen, de már túl nagy lesz a baj. Eljönnek, és megmentenek – akárhányszor is.

*

A régi ázsiai szemléletbe illő a kínaiak elgondolása is a boldogság birodalmáról. A buddhista mennyországok egyike sem tisztán kozmológiai tér, a halandók számára elérhetetlen égi szféra. A buddhista mennybe, melynek Indiából származó elképzelése legjellemzőbben határozza meg a kínai univerzizmus világképét, meditáció segítségével a legegyszerűbb lelkek is eljuthatnak. Úgy látszik, a népi vallásosság és a költői képzelet a régi Ázsiában mindenütt megkövetelte magának ezt a lehetőséget. A boldogság országának „részletkérdéseit” – például a birodalom berendezésének elképzelését, valamint az ott elérhető, megkapható örömök és javak sorolását – a kínai mitológiai történetek bölcs szerzői döntően mindenütt a helyi és egyéni képzeletre bízta, kollektíven nem bajlódtak a leírásukkal. Tudták jól, hogy ez végső soron mindenkinek a magánügye, és annyiféle körülménytől függ, hogy úgysem lehet mindenkinek megfelelő boldogságországot teremteni. Ahogy nem lehet mindenkinek megfelelő valóságos országot sem.

Ahogy a kínaiak általában, ezt a feladatot is szolidan, visszafogottan oldották meg. A Középső Birodalom költői képzeletű lakói meséikben szárnyaló fantáziával írták le a boldogság túlsó birodalmainak nemcsak anyagi javakban bővelkedő, gazdag életét, csodás városaikat, tereiket, palotáik bíbortermeit, varázslatos kertjeit, e kertek szökőkútjait és türkiz leveleit hullató jádefáit. Vetélkedett egymással a népi képzelet és a későbbi műköltészet, nem győzték egymást felülmúlni. Ami azonban a leghétköznapibb boldogságra törekvést jellemzi, ennek részleteit tekintve rájuk jellemző, józan mértéktartással egyeztek meg egymással

a birodalom lakói. Megállapították, és vallásos hitükbe is belefoglalták, hogy az Ég alatti világban minden a lehető legtökéletesebben van elrendezve, jobbat elképzelni, az Ég teljesítményét felülmúlni nem lehet. A földi boldogságot csupán kis mértékben lehet fokozni: oly módon esetleg, ha minden jóból egy kicsit több jut az embereknek. Ennek érdekében megalkották a „három sok” fogalmát, azt, amit még illő kérni és elvárni, amit még nem lehet telhetetlenségnek nevezni.

Ennek a három kívánságnak a teljesülése bőven elég a teljes boldogsághoz, és a következőket foglalja magába: az első a *sok vagyon*, a második a *sok év*, azaz a hosszú (örök) élet, a harmadik pedig a *sok gyerek*, vagyis a bőséges gyermekáldás. Jókívánságaikban sem lépték túl ennek a háromnak a mértékét, komolyan gondolták, hogy ami ennél több, az már jóból is túlzás, észszerűtlenség. A kínaiak a kezdetektől ismerték a határt, ismerték a *közép* fogalmát.

*

Az iménti „nem is egészen valóságos, de nem is egészen képzeletbeli” görög és ázsiai boldogságországokhoz képest a nyugati képzelet „transzcendens helyei” nem is nevezhetők boldogságországoknak. Valójában tisztán kozmológiai elgondolások, igen szerény „népi” túlvilág-elképzelések. A nyugati hős nem teremtett magának az ázsiaiakéhoz hasonló, a legapróbb részletekig berendezett boldog birodalmakat. Olyanokat, amelyekben e kitüntetett helyek lakói valóban mesebelinek érezhették volna életüket, és ahová nem csak földi éveik végével juthatnak el. Mintha a nyugati világ ókori hősei nem is gondoltak volna álmaik országának szép, gondos berendezésére. Abban bíztak, hogy teremtetők erejükkel és két kezük munkájával képesek lesznek a földi világban megépíteni maguknak a boldogság birodalmát, úgy érezték, nincs szükségük túlvilágiakra képzelődni. Míg tart a földi élet, az ember betöltheti minden vágyát, majd csak ennek végeztével jut a lélek gyenge, árva sorsra, ezután szorul isteni gondviselésre, túlvilági otthonra.

A rómaiak például igen gyakorlatiasan és szenvedélyesen éltek a földi életet, ám elmélyülten fürkésztek a másvilágot is. Oly-

kor a földi tájaknál sokkal jobban kedvelték a zord alvilágot járni (Vergilius), és mintha a germán és kelta hősök is szívesebben képzelődtek volna a lét utáni létről, mint az emberi boldogság innenső, földi birodalmairól. A germán(–skandináv) mennyország (Asgard) mind a tizenkét palotáját kizárólag istenek és a főistennek kedves holtak lakják, csak nekik jár a mennyei tündöklés, nyugalom, öröm, aranyfény; a középső földet (Midgard) lakják az emberek, szomszédságukban az óriásokkal és a földet körülérő szörnyeteggel, a Midgard-kígyóval; alattuk pedig az alvilág (Hél) következik, a nem kivételezett holtak örök lakóhelye, amelynek kapuját a vérszomjas kutya (Garm) őrzi, hogy onnan még az odakerült istenek se szabadulhassanak. „Az eb melle elől / mind csupa vér volt, / vonítva csaholt / a Rúnák Atyjára.” (Edda)

A germánok mítoszaiban Boldogságországnak se híre, se hamva. Ám nem is innen (a függőlegesen háromfelé osztott világ birodalmaiból) hiányzik leginkább a boldogok hazája. A különféle nyugati kultúrákban rendszerint nem ebben a vertikális mitológiai világelgondolásban kapnak helyet a boldog tájak, szigetek, országok. Ha így lenne, a boldogok közé igyekvő halandók még Ariszteász módszerével is sokkal nehezebben juthatnának el oda, halandóként lehetetlen lenne égi vagy földmélyi szférákon is átkelniük. Nem véletlen, hogy a mennyországba és az alvilágba a legtöbb európai nép kizárólag a halottait delegálja, a földi boldogok transzcendens lakóhelyeit pedig a középső, azaz a földi világ legtávolabbi széleire helyezi kozmogóniai térképein. Így kerültek például a hüperboreuszok a messzi északra, és így helyezi el többek között Homérosz is a görögök egy boldogoknak szánt másik lakóhelyét, az elíziumi ligetet a föld nyugati határvidékén egy szépséges szigetre. Ám az elíziumi mezők lakói is csak holtak lehettek, közülük is azok a szerencsések, akik földi életükben az istenek kedveltjeivé váltak. („[A]z istenek Élüsziön mezejére, s a földnek / végire küldenek el, hol a szőkehajú Rhadamanthüs / úr, s hol a legkönnyebb lét várja a földilakókat: / hó nem esik, viharok sose dúlnak, nincs soha zápor, / éleshangu Zephír szele fú csak folyton e tájon, / Ókeanosztól jó, hogy az embereket felüldítse.” Odüsszeia)

(Ami a görögöket illeti, láttuk már, hogy egyáltalán nem szütkölködtek isteneik, istenségeik, mitikus hőseik vagy éppen halottaik lakóhelyeinek szánt boldog szigetekben, boldog tájakban.

Valahol itt, Élüsziön közelében, a távoli nyugaton kellett lennie a Heszperidák sokat emlegetett gyönyörűséges kertjének is, akiket az Est lányai, a Nyugat nimfái vagy az Alkony istennői néven ismerünk. Mindegyik nevük lakóhelyükre utal, arra a világra, amelybe a lemenő Nap nyugaton alábukik.)

Az európai kontinensen – az összefoglalóan nem görögnek és nem is rómainak nevezett népek kozmográfiai térképein – talán egyedül a kelta Avalon szigetét találhatta a transzcendens tájak korabeli utazója derűsebbnek és vonzóbbnak. Ezt is (valószínűleg görög geográfiai elképzelések mintájára) az „akkori föld” legtávolabbi, nyugati peremén kellett keresnie. A kelta mítoszok legarchaikusabb rétegéből emelkedik elénk az óceánból ez a kicsiny sziget, régi nyelvi elnevezése is (az ír *abal*, a walesi *afal*, „alma” jelentésű szóból) ősi elképzelésre utal. Túlvilági hely ez is, ám ide életükben is eljuthattak emberi lények, ahogy a legenda szerint a történelmi Artúr királyt is ide hozta Morgain tündér, miután a kelta britek nemes vezére súlyosan megsebesült a camlanni csatában, ahol a betolakodó angolszászok ellen hőiesen küzdött a 6. század elején.

Avalon földjének csodálatos almafái halhatatlanságot adó almákat termettek (ahogy a legtöbb mitológiai gyümölcsfa), s a hagyomány szerint a sziget tündérei ezekkel az almákkal kínálták az ideérkezőket. Aki a vizek hátán vagy titkos alagutakon (*sic!*) eljutott a szigetre, az a régi keleti képzelet legszebb tájaihoz hasonló mesevilágban találta magát, sőt, annak sorsa még ennél is csodásabbá vált: rá nem csak hosszú, de örök fiatalság várt, valamint örök nyár és örök békesség.

*

Akárhogy nézzük, azt látjuk, hogy a mitológiai képzelet szerint a világ boldogságországai, bárhol legyenek is, csak igen kevesek számára érhetők el, és azok a kevesek is csak a legnagyobb erőfeszítések árán juthatnak oda. Csak az boldogulhat, aki hatalommal bír érzései és elméje felett – ahogy ezt a régi keleti mesék hősei felismerték és megfogalmazták. Ha azonban az utazó hatalommal bír érzései és elméje felett, valamint rátalál az odavezető útra, amelyen képes ihletetlen haladni célja felé, akkor megnyílnak előtte

Boldogságország kapui – sugalmazzák az emberi szellem legkorábbi múltját és vágyait feltáró mítoszok és mondák, és máig így képzelik a különböző hitű elmélyült vallásgyakorlók. De ezt remélte egykor minden józanul törekvő, boldogulni vágyó földlakó – keleten és nyugaton egyaránt.

Jelentős különbség azonban, hogy a két féltekén – a boldog élet fogalmát és elérésének módját – másképpen gondolták. Mintha más célok és más utak várnának a boldogságra törekvő keleti és a nyugati utazóra. A régi Kelet hőse részletezi és líraian fogalmazza meg elgondolásait a „nem teljesen valóságos, ám nem is teljesen képzeletbeli” boldogságországról, a nyugati hős kevésbé részletezi a boldogulásáról szóló elképzeléseket, valamint nem utalja ezeket a transzcendens, a „természetfeletti”, a valóságon túli világba. Túlnyomórészt a földi világban is elérhetőnek véli boldogító céljait. Legalábbis ezt olvashatjuk ki az idézett keleti és nyugati „típusú” (az idők folyamán is gyakorta változó, valamint a helyi kultuszoktól is nagymértékben függő) elképzelések fő jellemzőinek gyors szemrevételezéséből. Úgy látjuk, a nyugati hős kevésbé álmodó, ő már tudatos életének kezdetén határozottan bízik magában: tehetségében, hatékony cselekvőképességében és eredményességében. Bár érzékelésének legkorábbi pillanataiban csakis hitbéli bizonyossága sarkallhatta kitűzött legfőbb célja, azaz földi boldogsága elérése felé, mégis mintha már ekkor – a történelmi idők kezdetén – töretlenül hitt volna boldogságországába (az új éden) e világ megalkothatóságában.

A korai nyugati képzelet – Avalon kivételével – nem lelte föl a halandó emberi élet terheit enyhítő boldog helyeket, és nem is teremtett magának erre a célra külön világot. Ha pedig nem teremtett, és ezért csak halála után boldogulhat valahol a nyugati földlakó, hát életében kénytelen lesz ebben a világban boldogulni. Ehhez persze feltétlenül hinnie kell a vele szemben ellenségesnek látszó anyagi világ átalakításának sikerében, az ehhez szükséges tehetségben, képességben és erőben. Az ember önmagába vetett hitét és önbizalmát mindehhez későbbi egyetlen istene is jelentősen megerősítette, hiszen azt hirdette magáról, hogy az embert saját képére és hasonlatosságára, azaz *teremtőnek* teremtette. A nyugati világ hőse ezzel másodszor is felhatalmazást kapott

világátalakító programjához, nem csoda hát, ha ezután kétségek nélkül látott munkához.

*

Az ember legkorábbi világátalakító szándékáról vallanak az iméntiek jóval megelőző, prehistorikus mítoszok, mesék jellemző részletei. Már a történelem előtti ember – keleten és nyugaton egyaránt – első tudatos megnyilvánulásaként igen határozottan a lehető legmagasabb pozícióba helyezte magát: természeti környezetében igyekezett a legerősebb szereplőként föllépni. Persze ezt az igyekezetet (valójában oppozíciós törekvést minden létezővel szemben) akkor még az életösztön, a megmaradás mindennél erősebb vágya magyarázta, nem feltétlenül az uralkodás, a birtoklás későbbi szenvedélye. Ennek érdekében választott magának mindegyik korabeli (őskőkori) közösség (törzs) olyan fizikai és szellemi képességekkel felruházott – vagy ilyenekkel eredetileg is rendelkező – totemet, mely a legmegbízhatóbban látszott szavatolni a közösség túlélését, megmaradását.

Az embereknek már a totemtől (leggyakrabban „csodás” erejű totemállattól) való származtatása (ennek a származásnak a tudata) is jelentős önbizalmat adott a megmaradásért vívott mindennapi küzdelemhez, de a környezetében betöltött legelőnyösebb pozíció birtokában az embernek már hosszabb távú tervek fontolgatásához is megjött a bátorsága. Növekvő ereje és hatalma következtében egyre nagyobb biztonságot és egyre nagyobb kényelmet élvezett, s ebben az új helyzetében már nemcsak önfenntartására, fennmaradására gondolt, hanem hatalma kiterjesztésére is. Világképe, világmagyarázata és elért sikerei azt sugallták számára, hogy az ember környezete birtoklására és irányítására születt, ez a rendeltetése.

Úgy érezte, hogy az emberi természetről szerzett tapasztalatai és felismert képességei felhatalmazzák környezeté teljes mértékű átalakítására. Azokban a közösségekben, ahol ezt az elgondolást alátámasztó totemisztikus hiedelmek nem gyökeresedtek meg, a törzs tagjai azzal tettek szert „magas” és előkelő származásra, valamint a világhódításhoz szükséges küldetéstudatra, hogy me-

séikben arról tudósítottak: a legértékesebb és legnemesebb anyagokból (leginkább agyagból és fából) formálódtak elődeik, vagyis ezekből az anyagokból teremtették őket össze. Ennek következtében pedig a legmagasabb feladatok elvégzésére hivatottak.

A korai mítoszok hiedelemrendszere és a belőlük kialakuló különféle vallások hitvilága természetesen igencsak hasonló. Valójában a törzsek totemisztikus elgondolásai élnek tovább a vallásokban megjelenő isteni szereplők és a hívők kapcsolatában is. A totemizmus gyakorlatának kíváncsi, sőt leghatározottabb elvárásai tűnnek megint élénk az isteneknek bemutatott áldozati szertartásokban és a tiszteleti ceremóniák legtöbb részletében. Erről tanúskodnak az egyes istenségekkel kötött egyezségek, szerződések, szövetségek tartalmi részletei. A „központosított” (valójában egyszerűsített) panteon, azaz az egyistenhit (nyugati) kialakulásával azután még a korábbiaknál is egyértelműbben nyilvánul meg az ember kezdetektől fogva feltett szándéka (azaz a szövetségkötés és a szoros együttműködés) közvetlen fennhatóságával. De a Mindenhatóval kötött szövetségben az isteni szerepre való vágyakozás is kifejeződik. Hite szerint a Mindenhatóval történt társulás fölhatalmazza az embert a teremtés folytatására, jóváhagyja és támogatja világhódító szándékát és harcát, s egyben védelmezi az ellene szegülő (például természeti) erőket, hatalmakkal szemben.

A végeérhetetlen világhódítás harcosai meggyőződéssel vallják, hogy a Mindenható határozottan kinyilvánított elvárásait teljesítik, s ebben a szolgálatban tanúsított kitartásukért és hűségükért kérik a Teremtő támogatását cserébe. Úgy vélik, hogy munkájukkal az isteni világrend megvalósításán fáradoznak. Az eszes és szabad akarattal bíró emberi lény azzal az eltökélt szándékkal dolgozta ki az értelmes, önfejlődő és dinamikus világtörténelem eszméjét (az üdvrend szakrális, majd szekularizált változatát), hogy a Rossz ellenében majd egyszer s mindenkorra a Jót juttassa érvényre. Úgy emlékszik, hogy egész történelme során a Jó eszméinek nyitott egyre nagyobb teret, és úgy gondolja, hogy jövőbeli tevékenykedése az egész emberi világot nemesíti. Történelme nem más, mint az emberi lehetőségek megvalósításának szüntelenül fölfelé vezető útja.

AZ UTÓPIÁK

„Az erősek cselekvőképesek.”

(PLATÓN)

Minden utópia irodalmi, de legalábbis irodalmias. Amennyiben valamely eszményinek vélt világát a jövőben képzelünk el, Morus Tamás óta Nyugaton utópiának nevezzük. Amennyiben pedig a múltban találunk ilyet, mitikusnak vagy mitológiaiainak mondjuk. A múlt képeire az imént vetettünk egy-egy gyors pillantást, most a jövő képei következnek. Az emberek képzeletnek a naiv múltba, majd az utópisztikus jövőbe forduló útjai egyformán járhatatlanok.

A mitológiák boldog országaihoz hasonlókat már az archaikus kultúrák is teremtettek. Meséik régen letűnt korokról („aranykor”) és lakóik boldog életéről szólnak. A későbbi nemzedékek kivétel nélkül úgy érezték, hogy ezt az idilli világot ők már nem képesek újratemetni, ők már csak abban reménykedhetnek, hogy a ciklikus történelmi forgás következtében az aranykor majd önmagától visszatér közösségük életébe. Az utópiák szerzői számára ezért is szolgált az aranykori múlt kiváló mintául, amikor a jövő eszményi államáról képzelődtek. A mitológiai boldog országok és az aranykor idilli élete egyformán bőséggel kínált tetszetős ötleteket a jövő terveihez.

Ha a történelmi utópiák keletkezésének kezdőpontját is – régi szokás szerint – az ókori görög írásbeliség homéroszi korszaka-

kától, az i. e. 8. századtól számítjuk, akkor máris kijelenthetjük, hogy a görög írásbeliség mindjárt utópiákkal kezdődik. A történelmi utópiák ugyanis közel egyidősek a görög irodalom homéroszi korszakával. (Ne felejtjük el azonban ehhez a megállapításhoz gyorsan hozzátenni, hogy *ad absurdum* minden egyes – a közelebbi vagy távolabbi jövőbe helyezett – irodalmi vagy bölcséleti fikciót teljes joggal nevezhetne bárki utópiának, ahogy ezt a köznyelv gyakran meg is teszi.)

A homéroszi korszak talán legismertebb utópiája éppen magától az eposzköltőtől származik. *Homérosz* a népmesék jól ismert fogását használja, amikor Odüsszeiájában a phaiákok többféle rejtéllyel teli országát ő is távoli, „óperencián túli” csodavilágként írja le. Ami vagy az aranykor jelenbe képzelt körülményeit vetíti elénk, vagy a szép, új emberi világ jövőbe álmodott képeit. A phaiákok népének társadalmi berendezkedése is teljességgel utópisztikus: Homérosz eszes, jóakarátú uralkodót állít a nép élére, aki derék, szintén eszes és jóakarátú férfiakat (a tizenkét phaiák királyt) irányítva kormányozza a birodalmat. Asszonyaik és lányaik szépek, szelídek, okosak („megajándékozta Athéné / őket a szép munkához ügyességgel, jeles ésszel”), legfőbb uralkodójuk, Alkinoosz feleségét csodálják talán leginkább a népek, bizony ő sincs „híjával a jóakaró nemes észnek: / és még férfiut is megbékít, hogyha vitáznak”.

Alkinoosz palotája és csodakertje nemcsak a mesés aranykor fényűzését és lakóinak eszményi boldogságát tárja elénk, hanem az istenek varázserejű, gondoskodó jelenlétét, az emberi világhoz fűződő barátságát is lépten-nyomon megnyilvánulni láthatjuk itt. Ez az a világállapot, amikor még nem vált el egymástól teljesen az istenek és az emberek útja, amikor még a természet is eleven istenség volt, s ujjongva szolgált a hozzá szelíd szeretettel viszonyuló embereket.

A phaiákok okos népe pedig (államelméleti modellek híján is) a későbbi klasszikus antik társadalmi formák (monarchia, arisztokrácia, demokrácia) bölcs vegyítését alkalmazta. Találkoztunk már a monarchiát megtestesítő uralkodóval, Alkinoossal; az arisztokráciát (a legjobbak irányítását) megvalósító tizenkét nemes „királlyal”; és kiolvashattuk az Odüsszeia soraiból, hogy

„a phaiák gyűléstartók”, ennek a földnek a népe a demokráciát (a démosz hatalmát) is gyakorolták. Phaiákföldön valódi, pontosan végiggondolt társadalmi szereposztással van tehát dolgunk, és azt sem állíthatjuk határozottan, hogy a görög politikai rendszer három alapvető formájának ez az egyértelmű feltűnése az eposzban teljesen véletlen lenne.

Hogy az ember egykor képes volt, és egyszer majd újra képes lesz aranykori körülményeket teremteni magának a földön, azt talán az egész világon eddig a görögök hitték legőszintebben. Talán még az európai felvilágosodás francia filozófusainál és a német idealistáknál is erősebben. A görögök persze az aranykori világ újrateremtését még isteni segítséggel képelték el, a tőlük nyugatra élő európaiak gondolkodása – a középkort elhagyván – egyre kisebb szerepet szánt az isteni közreműködésnek. Az újkorban azután az isteni gondviselés már csak elvétve jutott szerephez.

Az ember képességeit azonban a görögök sem becsülték alá. A *génusz humánus* erényeit szenvedélyesen magasztaló görög szerzők sorában nem érdemes messzebb mennünk a példáért Szophoklésznél, akitől a földkerekség talán leglelkesebb dicsőhimnuszát szoktuk idézni a tökéletes emberről. Az Antigoné elejéről („Sok van, mi csodálatos...”) máig szívesen ismételtetjük ezeket a sorokat, szívesen gyönyörködünk magunkban Szophoklész szemével. Még akkor is, ha manapság inkább arra hajlanak a klasszika-filológusok és a műfordítók, hogy az Antigoné kardalában a „csodálatos”-t jelentő görög szót (*deinosz*) „félelmetes” vagy még inkább „szörnyűséges” jelentésben lenne helyes tolmácsolni. De még ennél is pontosabb lenne a szó mindkét (pozitív és negatív) jelentését együtt adni vissza, ha a görögön kívül erre más nyelv is képes lenne. Ha azonban a szívünkre hallgatunk, akkor a *deinoszt* még nagyon sokáig *csodálatosnak* fordítva idézgetjük a legkülönbözőbb nyelveken. Hiába, jobban szeretjük ilyennek látni (képzelné) magunkat, mint félelmetesnek vagy szörnyűségesnek. De már jóval Szophoklész előtt Homérosz is hatalmas, szép, költői lelkébe fogadta az egész emberiséget: eposzainak minden pozitív hőse szinte tökéletes, emberfeletti, gondoljunk csak a hősöket minduntalan magasztaló állandó jelzőkre.

Elégge meglepő módon már a görög utópiák legkorábbi változatai is igen hasonlóak az európai kontinens jó évezreddel későbbi utópisztikus meséihez. Legtöbbjükben már akkoriban újra és újra feltűnnek az aranykori természeti csodák, például az önmagától bőséges termést hozó föld (Hésziodosz), vagy a jóakarátú és erényes életű embereknek kijáró, munka nélküli élet. A valóban eszes és leleményes görögök utópiáiban már az ókor első felében megjelennek a saját maguktól dolgozó szerszámok, sőt a robotok is. Nem is akármilyenek: már az Odüsszeiában láthatunk fémből kovácsolt szolgálkat, *„drága aranyból vannak ezek, de akár csak az élők. / Van szívükben erő és ész, és szólni tudnak, / és őket munkára az égi lakók tanították”,* és látunk, ugyancsak a phaiákok földjén, kovácsműhelyben gyártott házőrző kutyákat (!) is. Ám mivel nem kisebb hatalmasságnak a lakhelyét őrzik ezek a kutyák, mint magának a phaiák uralkodónak a palotáját, ezek is a legértékesebb fémekből készültek. *„Kétoldalt szinarany meg ezüst ebek álltak előtte, / mit mind Héphaisztosz remekelt leleményes eszével, / hogy palotáját őrizték a nagy Alkinoosznak; / és e kutyák soha meg nem öregszenek, élnek örökké.”* A „leleményes eszü”, tehetséges Héphaisztosz műhelyében is akadtak maguktól dolgozó szerszámok és maguktól dolgozó robotok, gépszolgák. De hát ő mégiscsak az olümposziak kovácsa volt, és egy isten műhelyében a robot sem számít feltétlenül csodának.

Az Odüsszeiában olvasható fantasztikus elképzeléseihez Homérosz bizonyára a korabeli ún. népi utópiákból is merített. Ezeknek hosszú évszázadokon át, egészen a római kor végéig kiapadhatatlan, bőséges forrásaik a Szibillák jóslatai voltak. Már maga Homérosz is tud a jósnőről, de Szibillát többek között Hé-*rakleitosz*, majd *Arisztophanész*, *Euripidész* és *Platón* műveiből is ismerhetjük. (Valóságos létezése máig vitatott.) Bár a Szibilla-jóslatok többségükben balszerencsés, tragikus eseményeket jövendöltek, számos, görög nyelven följegyzett utópikus jóslat is előkerült, amely a társadalom alávetettjeinek a jövőben mesés és örökké tartó boldogságot ígért. Ezeket a Szibilla-jóslatokat nyilvánvalóan sokkal kevésbé tekintették „pozitív utópiáknak” a mindenkori görög és római előkelőségek.

„Majd zavar és háború támad, s a gazdagoknak rosszul megy majd sora. Mert nagyszájúságuknak véget vetnek, vagyonukat elveszik, és

másoknak, alattvalóiknak adják. A király elhagyja trónját, és azt másvalaki foglalja el, sőt: a király halálát leli saját palotájában, és vele együtt más nagy emberek is elpusztulnak. Ekkor a szegények felemelkednek és a gazdagok megaláztatnak.” Ehhez a már késő ókori, időszámításunk 3. századából származó (és szintén görög nyelvű), kissé homályos történelmi utalást tartalmazó jóslathoz hasonló már az i. e. 6. századtól kezdve a hellén és a római világ egész területén jó néhányat lehetett találni. Ezek évszázadokon keresztül nagyjából változatlan tartalommal és formában íródtak, a tipikus népi képzelet és vágyakozás mintapéldái voltak.

Jellemzően föllelhető vonásuk még az a már említett, gyakorta feltűnő csodás elem, amely a népi jóslatirodalomban a remélt vagy ígért társadalmi változásokat rendszerint kíséri. A népi képzelet az utópikus jóslatok megvalósulásához minden esetben emberfeletti, isteni beavatkozást tart szükségesnek, és ez a beavatkozás nemcsak az emberi világ rendjének megváltoztatását eredményezi, hanem a természet csodás átalakulását is. A világrend ilyen mérvű megváltozása csakis valamilyen (asztrológiai képzeteken alapuló) kozmikus esemény következtében történhet meg. A Szibilla-jóslatok szerint ekkor majd megáradnak a vizek, a termőföld soha nem látott bőséggel ontja áldását, és általános jólét veszi kezdetét.

A jóslatok némelyike a megjövendőlt társadalmi változásokat is részletezi: *„Majd, ha közös lesz az élet minden kincse s a föld is / egyként mindnyájunké; s nem szabadalja a mesgye; / és az osztatlan szántón dúsabb lesz a termés –, / koldus senki se lesz, megaláztatik akkor a gazdag, / nem lesz már rabszolga, sem úr; és senki se »hitvány«, / nincs se vezér, se király: akkor szabadul fel az ember.”* (Oracula Sibyllina, i. e. 2. sz.-i. sz. 5. sz.)

Az utópisztikus filozófiai elképzelések, írói elgondolások, jóslatok után – amelyekből még hosszan idézhetnénk (vö. például *Ézsaiás* 2,4; 11,1–9.) – már a görög irodalomban is igen korán megjelentek és meglehetősen elszaporodtak a fantasztikus utazásokról szóló művek. Ezekkel az a legnagyobb baj (mint a fantasztikus művekkel általában), hogy mindenütt a világon meglehetősen egyformák. Oly mértékben ismétlik magukat és egymást a szerzők, mintha fogalmuk sem lenne saját műfajuk előzményeiről. A mi szempontunkból így sem teljesen érdektelenek ezek a mű-

vek, bőséggel szolgálnak ugyanis aprólékosan részletezett jövőképpel, ha meglehetősen hasonlóakkal is. Az i. e. 4–3. század táján főként szofista hatásra kaptak rá extravagáns görög szerzők fantasztikus, leginkább hajóutak során felfedezett különleges vidékek és népek fantáziadús leírásaira. Az efféle művek azóta is özönlenek a világ minden sarkából. Élvezhetetlenek, de sokat mondanak az emberi szellem korlátairól.

Közéjük tartozik *Theopomposz*, az egyébként megbízható, pontos és elfogadott történetíró, aki Meropisz (a mai Kosz) szigetét írja le; *Euhémerosz*, a filozófus, aki a legendás Pankhaia-szigetet, ahol állítólag szigorú kasztrendszer és falanszterisztikus tervgazdálkodást talált; és hasonló jellegű fantáziálásból született meg a kereskedő *Iambulosz* beszámolója is egy távoli, Egyenlítő környéki szigetről, a Nap-szigetről. Ennek lakói a szerző szerint napimádók, társadalmi viszonyaik és „humanizmusuk” tiszteletet parancsolóak. Államformájuk a teljes egyenlőséget valósítja meg, és minden kérdésben a legapróbb részletekig egyetértésre törekednek. Kommunisztikus társadalmukban mindenki mindenféle munkát örömmel végez, és a világon minden közös: az asszonyok és a gyerekek is. *Iambulosz* cím nélküli, töredékekben fennmaradt munkája állítólag nagy hatással volt később a klasszikus utópistákra, Morusra és Campanellára. Valószínűleg ezek a mindenkori erőteljes egymásra hatások eredményezték az utópisztikus alkotások unalomig fokozódó egyformaságát már az ókorban is. A korral előrehaladva egyre kevesebb új elemet, új ötletet lehet felfedezni a művekben. Többek között ez is oka lehet annak, hogy igazán jelentős írók igen ritkán vettek részt az utópiagyártásban. Ha mégis, akkor sem ezek a műveik számítanak a legjelentősebbeknek (még a későbbi, mivesebben kidolgozott negatív utópiák szerzőinek életművében sem).

Kivéve Platón életművét, akiről úgy tartjuk, hogy szépíróként és filozófusként is ebben a műfajban érte el munkásságának csúcsát. Ugyanakkor ő az a szerző, akiről teljes bizonyossággal valószínűleg soha nem tudjuk eldönteni, hogy mennyire gondolta komolyan utópiáit. Csak annyit tudhatunk (viszonylag biztosan), hogy államelméleti elképzeléseit a két szürakuszai türannosz (az idősebb és a fiatalabb Dionüsziosz) tragikusan sikertelen „jó útra

térítése” után már egyáltalán nem az emberi jövő valóságos lehetőségei, hanem (Atlantiszról szőtt) költői álmai közé sorolta.

Aki a görögök közül mindenki számára teljesen nyilvánvalóan szépirodalomként tárta közönsége elé ábrándos utópiáját, az a komédiaköltő Arisztophanész volt. A *nőuralom* című színművének hősnője, Praxagora társadalomfilozófus módjára részletezi, és szép, költői nyelven fogalmazza meg az athéniaknak, hogy mi legyenek képzelj az ideális görög társadalmat.

„Akarom hát, hogy mindenki egész vagyonát közjóra bocsássa, / s éljen ki-ki a közalapból, és ne legyen dús ez, nyomorult az, / s ne szántson amaz sok földet, míg ennek még sírhelye sincsen: / ne tartson egyik nagy szolgahadat, míg más egy inasgyereket sem; / hanem egy legyen a közös életmód, s mindenkire nézve hasonló.”

Ennek a boldog társadalomnak is a vagyonközösség az alapja, ám Arisztophanész egyáltalán nem hisz a vagyoni egyenlőség csodatevő erejében: biztos, ami biztos, az egyenlőket megtámogatja a rabszolgák munkájával. *„...Hát a földet ki műveli majd? / Szolgák; te egyébre ne gondolj, csak hogy mikor az árnyék tűz láb, kenekedjél s menj ebédre.”* Ezzel egyúttal – tőle megszokott módon – karikírozza is az előállt képtelen helyzetet, kigúnyolja az utópiát. Szerinte tehát a bőség társadalma és az egyenlőség egyszerre nem kivitelezhető. Éppúgy, ahogy Platónnál sem, akinek utópiáiban erős hierarchia, szigorú kasztrendszer érvényesül. Ugyanakkor Platón mindegyik kaszttól megköveteli az aszketizmust, ennek zálogaként a bortermő szőlők kiirtását, a színházi előadások és az „illúziókeltő” irodalmi művek betiltását képzelj el. Igazságos társadalma alapjának pedig ő is a rabszolgaságot tartja.

(Ne ítéljük meg azonban túlságosan szigorúan, azaz a késői utókor szerénytelenségével, sőt fölényével Platón állítását az illúziókeltő irodalomról és általában a művészetek ilyen hatásáról. Platón ideaelmélete pontos magyarázatot ad az illúziókeltés jelenségére: ha ugyanis a szemlélő minden helyzetben és mindenkor a valóságnak úgyis csupán az árnyképével találkozhat – ahogy ő véli –, a műalkotás pedig nem lehet más, mint ennek az árnyképnek az ábrázolása, akkor nem kétséges, hogy az ilyen ábrázolás nem a tiszta valóságot tárja szemlélője elé. Vagyis nem lehet a valóság megismerésének megbízható eszköze. Ha pedig ez így

van, ha ezt elfogadjuk, akkor a művészeti alkotások valóban meg-
tévesztik Platón államának polgárait.)

A görög szerzők többsége már az antik utópiák megvalósítá-
sának is kulcskérdéseként emlegeti a nevelést. E tárgyban Platón
közvetlen elődje az ugyancsak az i. e. 5. század vége felé szüle-
tett Phaleasz volt. Ám amíg Phaleasz egyáltalán nem bírt konkrét
és meggyőző elképzelésekkel a jó állampolgár nevelését illetően,
Platón már teljesen kidolgozott, kész elgondolásokkal (Állam,
Törvények) érkezett Szürakuszaiba, és úgy mondják, hogy vona-
kodva bár, de ott megpróbálta elméletét a gyakorlatba átültetni.
Ahogy egyik levelében írta: nehogy saját szemében is olyanak
tűnjön, mint azok a filozófusok „*akik csak beszélnek, beszélnek, de
sohasem tesznek semmit*”.

A társadalmi élet szervezéséről mint tudományról gondol-
kodó jeles ókori görögök sorában a Phaleaszt és Platont köve-
tő Arisztotelész mind Phaleasz teljes vagyonegyenlőséget hirdető
elgondolását, mind Platón asszony-, gyerek- és vagyonszociális
teóriáját erősen helytelenítette. Arisztotelész egyáltalán nem
gondolta, hogy efféle fikciók a gyakorlatban megvalósíthatók le-
hetnek, mert – ahogy kifejtette – értelmetlen dolog az asszony-,
gyerek- és vagyonszociális előírásával a polisz politikai stabilitá-
sát kockáztatni. Az emberek ugyanis nemcsak külső inspirációtól
készítve vetemednek rosszra, hanem mértéktelenségük okán is:
például fékezhetetlen vágyaik beteljesítése hajtja őket, vagy bár-
miféle könnyen megszerezhető érzéki örömek elérése. Ennek le-
küzdésére ajánlotta a nevelők figyelmébe a *közép* fogalmát, min-
denféle emberi szándék és törekvés optimális mértékeként. Ki-
fejtette továbbá, hogy mivel „*a barátságot a városállam legnagyobb
javának hisszük*”, és mivel „*az államot a barátság érzése tartja össze*”,
ezeket a megbízhatónak mondható emberi viszonyokat teljes
mértékben össze kell illeszteni az asszony-, gyerek- és vagyonszociális.

*

Ami a rómaiak államelméleti fikcióit illeti, náluk egyfelől to-
vábbéltek a görög képzeletnek a múltba, a jövőbe és a túlvilágba
vetített elgondolásai, mitikus képzetei, mint például a boldog szí-

getek; másfelől pedig – ahogy ezt újra és újra mindenki elmondja
róluk – a rómaiak igen gyakorlatiasak, realisták voltak. Ezért is
tudtak a jogalkotásban és a jogalkalmazásban jelentős eredmé-
nyeket elérni. Ugyanakkor a csillapíthatatlanságot, a virtust is
természetük jellemzői közé sorolják, amely sohasem hagyta őket
az elmélet, a képzelet világában ringatózni. A nyugtalanító kí-
váncsiság több alkalommal is odáig űzte őket, hogy például vál-
lalkozó szellemű férfiak expedíciót indítottak képzeletbeli orszá-
gok, túlvilági tájak felderítésére, hátha mégis valóságosak, hátha
tényleg gazdagok és boldogok a lakói.

Egy ilyen elszánt flottát vezetett a leghíresebb görög mitológ-
iai sziget felkutatására i. e. 81-ben *Quintus Sertorius*, a győzelmes
római hadvezér valamint (Cicero által is) elismert szónok, kiváló
államférfiúi képességekkel bíró, köztisztviselőként álló politikus is.
A Heszperidák csodakertjét akarta felkutatni, és flottájával az ak-
kori világ legnyugatibb széléig, egészen Nyugat-Afrika partjaiig
hajózott. Ott azonban a korabeli feljegyzések szerint a Kanári-
szigetek és Mauritánia őslakóival véres összetűzésbe keveredett,
aminek az lett a következménye, hogy tovább kellett hajóznia
északi irányba. Itt, az Ibériai-félsziget nyugati szélén (nagyjából a
mai Portugália területén) alapította meg Lusitaniát, római min-
tára szervezett saját államát. Lám, még a hidegvérű, józan hadve-
zéreik között is akadt, akit annyira elvarázsoltak a görög mesék,
hogy a világ végére is elhajózott a szépséges Heszperidák kedvé-
ért. Az Est lányait ugyan nem találta meg, de ha már arra járt, és
alkalom kínálkozott rá, mindjárt egy merész történelmi vállalko-
zásba fogott. Ilyen volt egy igazi, virtusra termett római. (Majd
pontosan ilyen lett – mintha Sertoriusról mintázták volna – a ké-
sőbbi történelemcsináló nyugati hős is.)

Az eszményi világot a rómaiak is az aranykorba, azaz a múltba
helyezték, a részleteit legkiválóbb költők leírásaiból is tanulmá-
nyozhatjuk (például *Ovidius*, *Tibullus*, *Horatius*, *Vergilius* munkái-
ból). Közülük *Tibullus* Saturnia tellusát azért is érdemes idézni,
mert a *Szturnuszi föld* itt következő sorai olyan finom, érzékeny
vágyódásról tanúskodnak, olyan ritkán képzelt ideákat sorolnak,
amelyekkel utópiákban nemigen találkozunk.

„Jó volt élni Saturnus uralma alatt, amíg még
nem nyílt ember előtt hosszú utakra a föld!
Akkor kék hullámokkal se dacolt a fenyőtörzs
s nem volt vászon, amely állja a vad szeleket,
s még a hajós, kit dús nyereség csal távoli földre,
gályáit sohasem rakta meg áruival,
még az erős bika nem hajtotta nyakát az igába,
s megfélemlítve a ló sem harapott zabolát,
nem volt ajtaja akkor a háznak, s a határkő
nem szabdalt szigorú rendet a földeken át.
Még maguk adtak mézet a tölgyek, a gondtalanoknak
estefelé duzzadt tőgyeit hozta a nyáj.
Nem volt még csatasor, se harag, se háború, kardot
vad művészettel nem kalapált a kovács.”

A rómaiak egyébként – a görögökhöz hasonlóan – meg voltak győződve róla, hogy az ember nemcsak álmodni képes az eszményi, aranykori állapotokról, hanem képes újrateremteni is azokat. Cicero például Róma történelmében talált olyan korszakot, amelyet valódi aranykornak minősített. Két nemzedékkel *Marcus Tullius Cicero* születése (i. e. 106) előtt a művelt konzervatív politikus, *Scipio Aemilianus Africanus* cenzori éveit tekintette az ideális politikai berendezkedés mintájának, pontosan olyannak, amilyet ő maga is kívánt a jövő Rómájának.

Az antik államelméleti gondolkodás (ahogy ez már egészen váratlanul Homérosznál is megjelent) a politikai rendszerek három alapvető formáját különböztette meg: az egyén, az egyetlen vezető kormányzását, a *monarchiát*; az elit vezetését, az *arisztokráciát* (amennyiben vagyoni alapon kerülnek ebbe a csoportba a hatalom részesei, akkor *oligarchiát*); valamint a *demokráciát*, azaz a nép, a *démosz* uralmát. „A három [...] államforma közül – nézetem szerint – messze a monarchikus emelkedik ki, a monarchikus formát is megelőzi azonban az, amelyik az állam [...] három formájának egyensúlyt alkotó és helyes mértékben vegyített keveréke. Helyesnek tűnik ugyanis, hogy az államon belül legyen olyasmi, ami a csúcson áll és királyi, egy másik rész legyen (teljesen) az előkelő férfiak tekintélyére bízva, és végül bizonyos dolgok eldöntését hagyjuk meg a tömegnek”

– véli a filozófus, és ez a gondolkodás már a sokkal későbbi európai politikai szemléletet is megelőlegezi.

*

A középkor fantáziavilágában azután leggyakrabban a keresztény vallásosság képzetei jelentek meg. Misztikus tartalmak a folklórban és az udvari irodalomban, a műköltészetben és a prózában. Ezeknek a századoknak a legjellemzőbb fáradozása talán a különféle messianisztikus jövőképek pontos megalkotása volt, amelyeknek a középpontjában többnyire az Antikrisztus uralmának vége, és Krisztusnak a végítélettel kezdődő ezeréves, azaz örök birodalmának a kezdete állt. Az Antikrisztus ellen vívott csaták minden esetben diadalmas győzelemmel végződtek, Krisztus országával pedig elérkezett az üdvösség.

Az isteni gondviselésről, az üdvtörténetről alkotott elképzelések izgalmai után a nyugati világ hőseinek érdeklődése váratlanul, de igen határozottan a *realitás*, a korabeli „tényvilág” konkrét valósága felé fordult. A reneszánsz és a humanizmus korában, aki csak tehette, saját evilágiságával és jelen idejű életének örömeivel igyekezett elfoglalni magát. Legfőbb gondja önmaga lett, önmaga fénybe állítása, és önfeledt, elragadtatott csodálata – antik mintára. Ám ezt követően mégiscsak feltámadt a szívekben a csilapíthatatlan még többre és még szebbre vágyódás: az emberek fantáziavilágában újra megjelentek (már az újkor eleji keserves közállapotokkal is szembeállítva) a régi görögök legábrándosabb, legvalószínűtlenebb utópisztikus képzetei.

Morus Tamás (Thomas More) 1516-ban Löwenben jelentette *Az állam legjobb állapotáról és az Utópia nevű új szigetről* című „államelméleti” munkáját, amit azóta is röviden *Utópia* címen emlegetünk. A mű – a kortársak és későbbi korok kiválóságai szerint – paradigmaváltást jelentett az államelméleti gondolkodásban. Óriási hatása volt, elsősorban Angliában. Morus bevallotta Platón ideális államról alkotott elképzeléseiből indult ki, ám ahogy Platónnál, nála sem lehetünk egészen biztosak benne, hogy komolyan vette az irodalmias keretben előadott fikcióját. (A benne megfogalmazott megvalósíthatatlan állam-

elméleti elképzelések mellett kétségeinket látszik alátámasztani Morus mesélőjének eléggé egyértelmű beszélőneve, a Raphael Hythlodeus is. A Hythlodeus nagyjából „bolondságokat hirdető”-t esetleg „tréfás kedvű”-t jelent görögül. Nemigen adna ilyen nevet narrátorának egyetlen szerző sem, ha azt akarná, hogy komolyan vegyük a szavait.)

Láttuk már, hogy Platón is jobban járt az ideális görög városállamot leíró dialógusainak (Kritiasz, Az állam, Törvények) költői műfajba sorolásával, mintha ragaszkodott volna a művek tudományos minősítéséhez. Minden bizonnyal Morus is sokkal okosabban tette volna, ha kijelenti: kizárólag derűs szórakoztatásnak szánta az Utópia „bolondságait”. (Persze, még jobb lett volna, ha helyette egy valódi, használható államelmélettel tudott volna előállni.) Mert a világ legnagyobb komolytalansága „tréfás” vagy „félleg tréfás” államelméletet írni. Platón és Morus dialógusában képtelenségek egész sorával találkozunk, amelyek egy „szép új világ” hivatali szervezetét és a társadalmi élet szabályait tárják eléünk. Ha ezeket elképzeljük a valóságban, a jelenetek a groteszk határát súrolják. Egészen biztos, hogy senki nem kívánna a szerzők által leírt társadalmakban élni, és nemcsak mi, történelmi tapasztalatokban már sokkal gazdagabb maiak, hanem Platón és Morus kortársai sem akarták volna. Nem csoda, ha VIII. Henrik jó nagyokat hahotázott, miközben a művelt humanista képtelenségeit olvasta.

Hythlodeus ide, Hythlodeus oda, sajnos nem valószínű, hogy Morus az Utópiát (félleg is) viccnek szánta. Még akkor sem, ha Raphael Hythlodeus részletes elbeszélése végén megjegyzi: *„Middön Ráfáel elmondotta ezt, nagy képtelenségnek láttam ennek a népnek intézményeiben sokféle erkölcsöt és törvényt.”* És az sem valószínű, hogy Platón meg Az államot szánta volna szórakoztató játszadásnak. Így azután elég nehéz magyarázatot találni arra, hogy vajon a kiváló Platón és a valóban művelt humanista Morus miért állt elő ennyire bizarr ötletekkel. (Ha nagyon akarjuk, akkor persze némiképp azzal tudjuk menteni a helyzetet, hogy a dialógusok műfaja megköveteli a vitát, a kiélezett vitához pedig feltétlenül szükségesek a képtelen állítások. Minél több, annál jobb: hogy legyen mit bizonyítani, és legyen mit cáfolni. Ha valóban így gondolták, akkor viszont államelméleti eszme-futtatásaikhoz nem a

groteszk túlzások műfaját kellett volna választaniuk. Nagy melléfogás volt. Lejáratták vele a társadalomfilozófiai gondolkodást, és azt is nyilvánvalóvá tették, hogy szépíróként alkalmatlanok a szórakoztatásra, mert csak igen nagy jóindulattal nevetgélhetünk rémesnél rémesebb idilljeiken.) Mintha mindketten rá akarták volna szedni olvasóikat, akik majd komoly érdeklődéssel veszik kézbe munkáikat. Nem gondoltak arra, hogy lesznek, akik minden szavukat elhiszik.

Erasmus jó barátja, a később (1935-ben) szentté avatott vértanú, író, költő, valamint jogász és államférfi, Morus Tamás a magántulajdon gondolatát az Utópiában határozottan elveti, és a teljes egyenlőséget hirdető társadalmat nevezi ideálisnak. Utópia szigetének boldog lakói egyforma alaprajzú városokban élnek, és teljesen egyforma utcákban, teljesen egyforma házakban laknak. Mindenkinek kötelező ugyanolyan színű és ugyanolyan anyagból készült ruhában járni, akár hideg az idő, akár meleg. Tilos fájni vagy a melege panaszkodni. A sziget (általános és titkos szavazással választott) vezetése mindenki számára kötelezően írja elő az azonos időpontban történő ébredést, felkelést, munkavégzést, tanulást, gyerekeknek a játékot, sőt még az étkezés legapróbb részleteit is.

Utópiában naponta kétszer *kell* enni, ettől nem szabad eltérni. Az étkezés közös csarnokokban történik, mindegyik csarnokban harminc család fér el, akik mindig azonos időpontban jelennek meg. A szoptatós anyák és az ötévesnél fiatalabb gyerekek számára külön csarnokok vannak fenntartva. Minden csarnokban mindenki ugyanazt az ételt eszi, meghatározott sorrendben osztják szét az edényeket, és meghatározott sorrendben ülnek le az érkezők a kijelölt asztalokhoz. A férfiak a fal mellett húzódó padokon foglalnak helyet, az asszonyok velük szemben. Az asztaloknál senki sem választhatja meg a szomszédját, senki nem ülhet családtagja vagy barátja mellé.

Szigorú ültetési rend szerint minden öreg mellé fiatalat kell ültetni, az ötévesnél idősebb, de még nem serdülőkorúak kivételével. Nekik ugyanis nem szabad leülniük, ők a felnőttek kiszolgálásával vannak elfoglalva. Miután ellátták a felnőtteket, csendben, állva várják meg az étkezés végét, eközben azt eszik, amit a felnőttek a sajátjukból adnak nekik. Nem annyit esznek, amenny-

nyire fejlődő szervezetük igényt tart, hanem annyit, amennyi az idegen felnőttek tányérjában esetenként megmarad. Az esti étkezés után a gyerekeknek kötelező az egyórás „hasznos játék”, „haszontalan játékokat” tilos játszani.

Ahogy a legkorábbi ókori utópiákban, úgy az újkoriakban is igen gyakran tűnnek fel egymástól alig-alig különböző egalitárius elképzelések. Hasonlóságuk és örökös ismétlődésük igencsak érdektelenné, közhelyessé teszi ezeket a műveket, ahogy más utópiákat a társadalmi hierarchia (vagy kasztrendszer) ugyancsak mindenütt hasonló leírásai. Morus Utópiájából szinte vég nélkül sorolhatnánk a mindenhol ismert abszurdításokat. A mi szempontunkból azonban e különös mű legfantasztikusabb elképzelései is kifejezetten hasznosak, világosan szólnak az emberi gondolkodás mindenkorai tévútjairól. Az utópiák mindegyike arról tanúskodik meggyőzően, hogy az ember ott is eredményesnek és tehetségesnek képzei magát, ahol a legkevésbé az. Leginkább társadalmi életének józan elgondolása, tervezése területén járatlan, balgán tapogatózó. Éppen ezért boldogulását és fennmaradását legfőképpen együttélésének megoldatlan kérdései veszélyeztetik – történelme kezdeteitől fogva.

*

Morus híres, „paradigmaváltó” társadalmi elgondolásaival azonban nem ért véget az irodalmias-utópista államelméleti fantáziálás, elég gyorsan kiderült, hogy képtelenségei egyáltalán nem túlszárnyalhatatlanok. Az itáliai Tommaso Campanella, aki Napállam címmel 1602-ben vetette papírra tudósnak mondott elképzeléseit, gond nélkül felül tudta múlni elődeit. Igencsak különös, hogy ez a munka is évszázadok óta őrzi jó hírét, tekintélyét. Pedig szinte semmi újat (és semmi jót) nem mond kora jobb sorsról álmodó emberi közösségeinek, különösen nem a tette kész, történelemcsináló, őszintén jobbító szándékú nyugati hősnek. Campanellával is úgy vagyunk, hogy akkor járunk legjobban, ha sajátos utópiáját soha senkinek nem jut eszébe megvalósítani.

Napállamában Campanella megtartja Platón és Morus társadalmi hierarchiáját, a szigorú kasztrendszert, azaz nála is tudós értelmiségiek irányítják az államot. Itt sem létezik magántulaj-

don, ugyanakkor a Napállamban mindenkit megillet a törvény előtti egyenlőség. Vezetőik irányításával mindenki mindenféle munkát elvégez, de leginkább azt teszi, amihez hajlama mutatkozik. Értelmiségi vezetők irányítják az alávettettek szexuális életét is, ami Campanellánál ugyancsak groteszk helyzetek sorozatát idézi elő. Az olasz filozófus talán Platóntól vette át a nők közösség elvét, így lett a Napállamban is minden nő közös. Hogy semmi se zavarja meg a népességtervezés pontos számításait, egyik nő sem utasíthatja vissza a hivatalból hozzá rendelt férfit. Ő ugyanis a számára legmegfelelőbb partner a Napállam szaporulatát és lakóinak szellemi-fizikai állapotát tekintve.

„Csak a legerőteljesebbek és legjobbak nemzenek, az orvosok és tisztviselők irányítását követve. A nemzés az asztrológia számításai alapján kijelölt, megfelelő időben történik, az istenség iránti félelem és tisztelet jegyében, s csupán 25 éves koron felül és 53 éves koron alul. Az asszonyok számára is előírtuk a megfelelő időt, azt, amikor leginkább alkalmasak az egyesülésre, és megszüntettük továbbá a nem megfelelő megfontolásból történő egyesüléseket, amelyekből a köztársaság nem nyer sarjakat, legfeljebb hitvány torzszülötteket és gyengeelméjűeket, amint ezt a tapasztalat mutatja.”

Az „egyesülések” szabályozása azonban ezekkel az előírásokkal és intézkedésekkel nem ér véget. Campanellánál „finomabb hangolásokkal” is találkozunk a nemzés tervezésében, amelyek leginkább éppen a bölcseket, a papokat és a szellem közmunkáit, a tisztviselőket érintik. *„Bennük ugyanis a sok gondolkodás következtében gyengébb az életösztön, és nem származtatják át agyuk értékét, mert mindig gondolkodnak valamin, s ezért satnya utódokat nemzenek. Emiatt aztán csak nagyon életerős, vidám és szép nőkkel hozzák össze őket; a nagyképzetű és szeszélyes férfiakat pedig kövér, nyugodt, szelíd viseletű nőkkel.”*

Nem lenne szép pellengérre állítani ezeket és a többi hasonló campanellai elképzeléseket a Napállam társadalombölcseleti víziójából, pedig ez gyerekjáték lenne. De nem érdemes megtenni! Sem az ókorban, sem a középkorban, sem pedig az újkorban senki és semmi nem tiltotta a józan, megfontolt gondolkodást, a különféle emberi közösségek életének észszerű, megvalósítható tervezését. Különösen nem e korok legkiválóbbnak tartott elméinek, azoknak, akiknek a nevét évszázadok óta tisztelettel

említjük, akiknek a munkáit máig idézzük. Mégsem a józan gondolkodást választották, ki tudja, miért? És azt sem tudjuk, hogyan tévedhettek el *ennyire*. Számonkérhetnénk rajtuk, de elégedjünk meg annyival, hogy a művek úgyis minősítik a szerzőiket, vagyis nevetségessé válnak előttünk maguktól is. Viszont ne felejtjük el fölteni a kérdést: vajon mi magyarázza, hogy ezek a művek valaha is értéket jelentettek bárkinek a szemében? Akadtak egyáltalán, akik komolyan tudták venni a morusi és a campanellai elképzeléseket? Kitől vártak elismerést? Mi meg miért olvassuk, miért emlegetjük őket még ma is?

*

Több szempontból is ebbe a sorba illik az angol *Francis Bacon* utópiája, mely *Új Atlantisz* címmel jelent meg 1626-ban. Bacon annyira hitt a természettudományos megismerés és a technika eredményeiben, hogy filozófus és lordkancellár létére sem kora társadalmi kérdéseivel foglalkozott elsősorban, hanem a természet és az anyagi világ megismerését sürgette türelmetlenül. Azt vallotta, hogy a természet tanulmányozása az ember szellemi és erkölcsi képességeit is fejleszti, s ezek tökéletesedése elvezet a társadalom tökéletesedéséhez is. Pontosan ilyen, már-már tökéletes emberi lények *Új Atlantisz* szigetének lakói.

Olvasói nem véletlenül tartják a művet a tudományos-fantasztikus irodalom egyik első alkotásának. Teljességgel fikció, őrült képzelődés ez a mű is. A hozzáértők szerint Bacon tudományos elgondolásainak, technikai leleményeinek egyike sem volt alkalmazható a korabeli gyakorlatban, eszébe se jutott senkinek, hogy megpróbálkozzon vele. „A fákat és más növényeket természetes nagyságuknál magasabbra növesztjük, gyümölcseiket nagyobbakká és édesebbekké tesszük [...] Egyes állatokat is természetes nagyságuknál nagyobbakká teszünk, másokat viszont törpékké.” Társadalmi elgondolásainak megvalósítása pedig egyenesen tragédiához vezetne.

Szerencsére Bacon az *Új Atlantiszban* is csak elvétve utalt elképesztő államelméleti ötleteinek és találmányainak kipróbálására. Többnyire megelégedett a tudományokkal kialakított platói viszonyával, ötletei valóra váltásának elméleti lehetőségével. Különben legtöbb (a fentiekhez hasonló) leleményéről, háborodott

ötletéről józan féjjel tudnia kellett, hogy teljességgel irreálisak. Ha nem tudta, az még nagyobb baj. Mivel jóformán soha nem tette próbára elméleteit, egy későbbi kritikus, a francia ellenforradalmár, *Joseph de Maistre* joggal állította róla, hogy „a tudományoknak nem szenvedélyes szerelmese, hanem inkább szerelmes eunuchja” volt.

Miután mint parlamenti képviselő csúnyán megbukott (bebizonyosodott róla, hogy számos esetben megvesztegették), kísérletező kedve föltámadt, s „tudományos kutatással” töltötte meg szaporodott szabadidejét. Egy alkalommal annak bizonyításán fáradozott, hogy a kibelezett és hóval kitömött tyúk húsa sokkal később indul bomlásnak, mint a magasabb hőmérsékletű, hóval nem hűtött tyúké. Ebből még valami értelmes és hasznos dolog is kisülhetett volna, ám tudós munkálkodása közben Bacon megfázott, és nagyon gyorsan meg is halt.

*

Francis Bacon *Új Atlantisza* után utópisztikus társadalmi konstrukciók tucatjai követték egymást, évszázadokon át. Az idő előrehaladtával azután még ennél is népszerűbbé vált az utópia műfaja, pozitív és negatív változatban egyaránt. Korunk felé közeledve pedig mintha a vészjósló, a negatív víziók gyarapodását láthatnánk.

Mindjárt *Campanella* és *Bacon* századában, a 17. században beindult az újkori utópiagyártás. Ahogy már ejtettünk erről pár szót, az utópia, a fantasztikus irodalom sehol a világon nem tartozott az ún. magas irodalom kategóriájába, valódi, nagy írók igen ritkán fordultak ehhez a műfajhoz. A máig számontartott korabeli utópiaszerzők, a spanyol *Diego de Saavedra Fajardo*, a három angol: *James Harrington*, *Samuel Hartlib* és *Francis Godwin* neve aligha mondható ismertnek, felesleges is tovább sorolni azokat a társaikat, akik ebben a műfajban hozzájuk hasonló sikereket értek el korukban, de mára teljesen elfelejtettük őket. Ebből a századból egyedül a francia *Cyrano de Bergerac* nevét ismerjük, de az övét is inkább *Edmond Rostand* drámájából. Sokkal ritkábban emlegetjük mint utópisztikus barokk regények (*Holdbéli utazás*, 1657; *A Nap államainak és birodalmainak komikus története*, 1662) szerzőjét.

A 18. századi utópisták közül az ír Jonathan Swift alakja és Voltaire neve magasodik ki. Az előbbi Gulliver utazásai (1726) című, egészen kivételes remekművével, az utóbbi sokirányú filozófiai, írói és szervezői tevékenységével. A mi szempontunkból legfontosabb művéről, a Candide-ról (teljes címén *Candide avagy az optimizmus*, 1759) mindenekelőtt azt kell elmondanunk, hogy – noha világhírűvé vált – több hozzáértő szerint sem valami jó regény. Viszont mesés-fantasztikus és meglehetősen bugyuta történet lévén, kategóriájában a fentiek közé sorolható. Már a 18. században sem volt teljesen előzmény nélküli az európai társadalmak romlott erkölcsével szembeállított „nemes vadember” alakja (Montaigne esszéiből ismerhetjük korábról), de ezt a figurát is Voltaire hozta divatba *Vadember* című, 1767-ben kiadott kisregényével. A mű óriási nemzetközi sikert aratott, a magyar Bessenyei Györgyre (*Der Amerikaner*, 1774; *Tariménés utazása*, 1804) és Verseghy Ferencre (Gróf Kacsaifalvi László *avagy a természetes ember*, 1808) is nagy hatással volt.

Népszerű felvilágosodás kori gondolat még az emberiség tökéletessé válásának eszméje. Ez sem nevezhető a kor „találmányának”, az egyszer majd visszatérő aranykor reménye számos helyen feltűnik már az antik irodalomban. Az ókoriak szívében egyfelől a történelmi korszakok ciklikus ismétlődésének elképzelése táplálta a visszatérés valóságos reményét, másfelől a cumaei Szibillának, Apollón papnőjének jóslatai (amelyekről görög nyelvű könyveikben olvastak a műveltebb rómaiak). Mindezekén túl, nagy hatásuk volt (ugyancsak előkelőbb körökben) a jeles római költők próféciainak, amelyekben őszintén hittek.

Vergiliusra például valódi prófétaként tekintettek egykor (különösen a polgárháborúba halálosan belefáradt Róma lakói), elég az Aeneis híresen váteszes hatodik énekét idéznünk, amely hamisítatlan utópiát fogalmaz meg: idilli, mindenekelőtt békés és igazságos római világbirodalmat jósol, már a közeljövő nemzedékének. „Mások tán majd lágyabb lelket vésnek a bronzba, / lesznek, akiktől élő arccá válik a márvány, lesz, / aki meggyőzőbben szónokol, és aki jobban írja le, / hol kel fel, s hol nyugszik az égen a csillag; ám te / uralkodj minden népen, Római, tudd meg, / mesterséged békés törvényt adni a Földnek, / megkímélni, ki meghódolt, leigázni a dölyfösti” És íme, a folytatásban az elképzelt jövő további részletei: „az Isteni

sarja e férfi, / Másod-aranykor virrad fel Latiumban alatta, / Mint Sátyurnus földjén rég; birodalma kiterjed / Indusokon, garamantusokon túl, állatöveknek, / Évnek, napnak egén is túl, addig, hol a mennybolt / Tengelye Atlas tarkóján tündöklenni látszik.”

Az aranykorvárás, mint látjuk, Vergilius idejében szorosan kötődött a messiásváráshoz is, többen máig állítják, hogy a költő Krisztus születését jövendölte meg híres IV. eklogájában. „Eljön a Szűz ismét, már jön Sátyurnus uralma, / Már a magasságból küld új ivadékot a mennybolt. / Óvd csak e most születő csecsemőt, Lúána, ki majdán / Véget vetve a vaskornak, hoz a földre aranykort: / Hisz máris testvérbátyád országol, Apolló.” Ezt a jóslatot emlegeti csaknem másfél ezer év múlva Dante is az Isteni színjáték egyik purgatóriumbeli jelenetében. „»Uj század száll« – daloltad – »uj remény ég; uj nemzedék jön, égből ereszkedvén; igazság és aranykor visszatér még!« Általad lettem költő és keresztény.” A purgatóriumban azután az édenkertről is az aranykor jut Dante eszébe: „Poéták, akik hajdanán regéltek / az aranykorrul s boldog életérül, / talán Parnasszust álmodák helyének. / Itt eredt fajunk szeplőtlen gyökérrül; / itt van örök nyár valahány gyümölcsre; / itt foly a nektár, ösmered hírérül.”

De ha csak a legrégebbi antik szerzők közül Homéroszt olvassuk, vagy a görög szellemi hőskorból Szophoklész Antigonéjának már korábban is emlegetett himnikus sorait idézzük a legelterjedtebb magyar fordításból („Sok van, mi csodálatos ...”), belőlük is pontosan kiolvashatók a földi és égi hatalomra vágyó ember utópikus céljai. A görögök és a rómaiak mindig is hittek az ember isteni képességeiben, erejében, a felvilágosodás pedig már nemcsak lehetségesnek tartotta az ember tökéletesedését a történelem során, hanem egyenesen szükségszerű, elkerülhetetlen folyamatnak tekintette.

Pontosan ez a gondolat jelenik meg az egyik, korában igencsak nagy feltűnést keltő francia regényben (Louis Sébastien Mercier: *A 2240. év*, 1771), de ugyancsak a nyugati hős eltűlzott önértékelése – valamint viláгурalmi szándékának nyílt vállalása – tűnik a szemünkbe a kor fokozódó, kiterjesztett gyarmatosító törekvéseiből is. Másképpen szólva: ekkor már az irodalomból és a történelemből is világosan kiolvasható az az ideológia, mely áldozatos civilizátori tevékenységként tünteti fel a nyugati világ katonai győzelmét a nem nyugati világ barbár népei fölött.

Ez a törekvés *Restif de la Bretonne* művében *A repülő ember fedezései a déli féltekén, avagy a francia Daidalosz* (1781), valóságos kulturális misszióként jelenik meg, a gyarmatosítást a humanizmus diadalaként igyekszik feltüntetni, még a leigázott „barbárok” szemében is. A regény szerzője elsőik között hirdeti, hogy a technika távoli földrészekre való eljuttatása a barbárok érdekében vállalt szerep, nélkülözhetetlen jótétemény. Ezt az elgondolást akkoriban már az angolok is jó ideje népszerűsítették. Szerzte a világon máig sokan állítják, hogy a brit világbirodalom létrehozása elsősorban a gyarmatosított népek érdekeit szolgálta. Közülük *Rudyard Kipling* vitte tökélyre az eszmét, aki a barbárok felemelését az európai civilizátor nemes kötelességeként, „a fehér ember terheként” magyarázta. Bármilyen súlyos volt is ez a teher, az európai ember hősieken vette a vállára.

*

Egészen különös, hogy az ember fényes jövőjét meggyőződéssel hirdető 18. században negatív utópiák is születtek. A leghíresebbeket *François de Sade* márki írta (magyarul a *Szodoma százhusz napja* a legismertebb 1785-ből, valamint a *Justine avagy az erény meghurcoltatása* 1788-ból). De Sade az emberi világ minden baját az ész fortélyos csapdáinak tulajdonította, amelyekbe a gyanútlan ember minduntalan belesétál, és ígéretesnek látszó spekulációkba bocsátkozik. A civilizáció azonban semmi jót nem ígér a márki szerint, az emberiség a vesztébe tart, de addig is a természettől egyre inkább elfordulva és eltávolodva él. Ebből származnak elhajlásai, torzulásai. Ez de Sade jövőképe, amit saját kora alávaló erkölcséből és szellemiségéből származtat. „*Lelkünk romlottsága ocsmányságokba hajt bennünket*” – vallja a gazdagon fantáziáló márki.

Tudván műveinek nem mindennapi népszerűségéről, azt gondolhatnánk, hogy a kor szerzői és olvasói ezután már kizárólag romlottságukkal lesznek elfoglalva, minduntalan erotomán képzelődésekbe merülnek, és perverz szexuális jelenetek részleteiben lelik örömeiket. De nem így történt. A pornográfia izgalmi helyett az ész századában egy másik szenvedély ejtette rabul az embereket: a tudományos-technikai lelemények iránti

érdeklődés. Az ebben elért eredmények olyannyira lenyűgözték az utópistákat, hogy vég nélkül kezdték gyártani a leghihetlenebb technikai szerkezetekről szóló történeteket.

A technicisták indulását különös módon *Mary Griffith*, egy amerikai író *Háromszáz év múlva* (1836) című műve jelzi, de azután a nyugati világ minden zugában elkezdődött a legkülönbözőbb gépezeteket teremtő fantáziálás. Azt hiszem, ma már nem szabad belelapozni sem ezekbe a 19. századi technikai fantazmagóriákba. Kár az időért. Akad közöttük magyar mű is: az amúgy derék és kiváló tehetségű *Nej Ferenc* sci-fije, az *Utazás a Holdba* (1836), de elragadta az ár *Jókai Mór* is, először a *Fekete gyémántokba* (1870) illesztett egy utópiabetétet, majd *A jövő század regényének* (1874) hőse, *Tatrangi Dávid* a Duna-deltában megteremti az Otthon elnevezésű világállamot. Itt bontakozik ki igazán a főhős páratlan technikai zsenije, és itt jutnak érvényre államférfiúi képességei. Először legyőzi országa ellenségeit, majd technikai fölényével élve az egész világot rákényszeríti a háborúk megszüntetésére. Ezt követően a tudomány és a technika mindenütt a békés fejlődést szolgálja. Ez legalább szép gondolat, ráadásul elég jól meg is van írva.

De nehogy elfelejtsük ennek az irányzatnak a „tárgyalásához” hozzáfűzni, hogy a különös, megmagyarázhatatlanul logikátlan, és sok más szempontból is indokolatlan fordulatokkal teli fantasztikus történetek alkotói között azért akadt egy, akit máig el lehet olvasni. Ő az, aki minden pálmát elvitt, amit a Parnasszus istenei a fantasztikus irodalom szerzőinek szántak, ezért nem maradt a többieknek. De *Jules Verne* mintha még a jó regények írásához szükséges kiváló, oxigéndús 19. századi levegőt is elszívta volna az ebben a műfajban versengő társak elől. Senki a világon nem ért a nyomába. Ám az ő regényei sem kerülhettek be az igazi irodalom kánonjába. Ez az irányzat a legtehetségesebb írók munkáit sem képes az emberi gondolat igazi magasságaiba emelni.

Nem sokkal a technicisták művei után a társadalmi utópia műfajában ismét megjelentek a megváltást hirdető, többé vagy kevésbé falanszteri elgondolások. A 19. századi Európa tömegeinek nyomorúságos életével ismét a *fantasztikumot* állította szembe a képzelet. Borzongató, hogy ezúttal sem volt képes jobb és izgatóbb jövőt kigondolni magának az ember. Még tisztán fikcióként

sem. Vajon miért? Miért illúziók, távoli és megvalósíthatatlan ábrándképek támadnak az emberi képzeletben leggyakrabban, amikor társadalmi kérdésekről gondolkozik? Jött *Robert Owen*, a manchesteri szövőgyári munkás, jött *Charles Fourier*, a gazdag francia kereskedő, jött *Claude Saint-Simon*, a nagy múltú párizsi arisztokrata, és egyik se volt sokkal jobb Morusnál vagy Campanellánál. Utópista szocialistáknak mondták magukat, és azok is voltak. Utópisták is meg szocialisták is. Mindkettő fontos és hasznos eleme lehetett volna a korabeli történelmi gondolkodásnak, mégsem jött ki belőle semmi maradandó. Úgy látszik, nemcsak észszerűen gondolkodni és tervezni nehéz, de észszerűen képzelődni is.

Utópiákból az európai 19. század a bőség zavarát teremtette meg, a század végére pedig még fokozni is tudta a zavart. A tömegével megjelenő különféle művekben egyre többen fejtették ki elképzeléseiket az emberi világ jövőjéről, egyre többen tárták elének olykor társadalomtudományosan is megalapozott, filozófiai értékű gondolataikat, máskor irodalmias jellegű vízióikat. Megszámlálhatatlan mennyiségű okosság látott napvilágot. Ezeknek is legfőbb jellemzőjük, hogy nem túlzottan változatosak. Leggyakrabban kapitalista vagy szocialista szellemiségűek, más esetekben antikapitalisták vagy antiszocialisták. A 20. század küszöbét is átlépve ebbe a két irányba indult el a világ – másrészt: erre tartott a realitás –, de errefelé indultak el a valóság nyomában az utópisták is. Végig az egész század során nem tettek semmi mást, csupán a szélsőségekig fokoztak minden eszmét, minden elgondolást. A történelemcsinálók – több évszázados irodalmi abszurdításokat véve alapul – a legképtelenebb elgondolásokat is megvalósították. Szót fogadott nekik a valóság.

Így telt el az évszázad Európában. Legfeljebb a tömegtársadalmak szélsőségeit utasították el határozottan mindkét oldalról az ítélezők; az írók az ilyen meg az olyan diktatúrák rémségeit festették. Ez a szellem természetesen semmilyen változást nem hozott a történelmi gondolkodásba. A szabadság kérdésének középpontba állítása a politikai életben megint csak az írók fantáziáját élénkítette leginkább. A szabadság szép, régi és költői gondolat, szépen lehet a nevében beszélni. Feltűnt még az utópiák palettáján a science fiction immár horrorral kevert változata,

egyszer-egyszer a környezetrombolás, a feminizmus meg a túlnépesedés kérdése, de ezekről már csak keveseknek volt érdemi mondanivalója.

A helyzet szinte máig változatlan: alapvetően a kapitalista és a szocialista társadalmi értékek, a kétféle eszmeiséget alkotó elemek arányairól (főként a szabadság mértékének kérdéséről) szólnak a politikai viták, de már nem az irodalomban és nem is elsősorban a médiában, hanem a rögtönzések mai versenypályáján, a társadalmi valóságban (legfőképpen a nagyvárosi utcán). Elsőként itt jelennek meg a politikai utópiák is. Fantáziálni, fontolgatni, és egész kötetre való gondolatot papírra vetni a lehetséges jövőről: már nagyon lassú reagálás lenne a politika aktuálisan felvetett kérdéseire. A technikai haladás távlataira és az emberi tökéletesedés kérdéseire sincs idő. A kevésbé sarkalatos kérdésekre azonban bőséggel akadnak válaszolók, aktuális politikai véleményekkel Dunát lehet rekeszteni. Mi történt? A végjátékban a létkérdések már nem fontosak?

Az emberi nem sorsának, vagyis a történelemnek helyes irányban tartásához az ideológusok gyakran vélték elegendőnek az eddig talán legnépszerűbb európai eszme, a *humanizmus* hangoztatását. Európában többféle változatban hódított, hosszú századokon át. Eleinte műveltségesszményként, majd az emberi viszonyok *külsőségeit* szabályozó kódexként. Ebben az utóbbi funkciójában került ma ismét forgalomba, leggyakrabban a *szocialitás* és a *szolidaritás* elvének hordozójaként. Megnyilvánulásai minden korban és csaknem minden társadalmi helyzetben felszínre (mesterkéltek, színleltek) voltak, meggyőző, valódi humanista elveket, tartalmakat ritkán sikerült érvényesítenie. A nyugati világ társadalmainak mai helyzetében viszont – mint az emberi szolidaritás általános szempontjait magába foglaló ideológia – történelmi lehetőséghez jutott. A humanista együttérzésből fakadó utópikus fantáziálások kockázata azonban ma a legnagyobb.

*

„Ők a szabad akarat elvét vallják.” Tommaso Campanella a Napálamban ezzel a mondatával összefoglalta a nyugati utópiák alkotóinak legjellemzőbb gondolatát. Ezzel szemben *Lao-ce* a kínai fi-

lozófia első nagy virágzásának korszakában, kétezer-ötszáz évvel ezelőtt így fogalmazza meg történelmi utópiáját: „Legyen az ország kicsiny, s a nép kevés: / bármily sok szerszám volna, / ne éljenek vele; / az emberek halálukig / ne bolyongjanak messzire; / ha volnának hajók, kocsik, / senki se utazzék; / ha volnának vérték, kardok, / senki se hadakozzék; / írás helyett az emberek / fűcsomókat kötözzenek; / legyen édes az ételük, / legyen ékes a ruhájuk, / legyen békés a lakásuk, / legyen boldog a szokásuk, / és ha átlátnak a szomszéd országba, / és áthallatszik / a kakasok kukorékolása, a kutyák ugatása: / úgy érjek el a vénséget, halált, / hogy sose jártak odaát.” (Tao Te King 80.)

A FILOZÓFIÁK

„Mutatok neked valamit, ami egészen más,
Mint árnyad, amely reggel lép mögötted.”

(T. S. ELIOT)

Annak van igaza, aki elvárja, hogy a filozófia a köznapi élet kérdéseivel foglalkozzon. A filozófia a köznapi élet gyakorlatának legyen az elmélete, hogy az ember ne tévedjen el a világban. Az európai kontinens népeinek mitológiáiból és utópikus irodalmából jól láthatóan áll előttünk a nyugati világ hőse, szemünk előtt rajzolódtak ki történelmi gondolkodásának és viselkedésének kontúrjai. Társadalmi életének legjellemzőbb vonásait azért kell összevetünk a régi ázsiai társadalmak gondolkodásmódjával és történelmével, mert csakis egymás tükrében ismerhetjük meg jól társadalmi törekvéseink hasonlóságait és különbözőségeit.

Láttuk korábban, hogy míg a görögök szívesen álmodoztak, szívesen képzelődtek transzcendens tájakról, boldog szigetekről, és olykor (lélekben) el is jutottak oda, addig a gyakorlatiasabb, közismerten realista rómaiak többnyire megelégedtek a görög képzelet rájuk hagyott örökségével. Ám nemegyszer előfordult, hogy ezekben mégsem a képzelet szépséges költői meséit látták, hanem valóságosnak vélték a bennük feltáruló mitológiai helyeket.

Tudjuk például, hogy az ebből az örökségből származó gyönyörűséges görög nimfáknak, a Heszperidáknak a lakóhelyét egy

kisebb római flotta mindenáron fel akarta kutatni Afrika északnyugati partjainál. „Ha az írások azt állítják, hogy az Est híres lányai itt élnek valahol birodalmunk napnyugati szélein, hát gyérünk, induljunk, ismerkedjünk meg velük!” – határozta el magát egy praktikus gondolkodású római hadvezér és politikus, Quintus Sertorius, s felhúzza a vitorlákat. Ismerjük a történetét: nem idilli boldogság és öröklét lett a férfias kaland jutalma a nimfák csodakertjében, hanem egy nagyravágyó kis állam (Lusitania) létrejötte, mely azután elég gyorsan és csúfosan elbukott. De hát mi más is lehetett volna ennek a túlzott akarásnak a vége?

A nyugati világ későbbi történelméből jól ismerhetjük a tetterős római hadvezérnek ezt a típusát. Leginkább az jellemzi, hogy egyetlen úttjáról sem térhet vissza vesztésként. Miután Sertorius „szem elől tévesztette” a csodaszép mitológiai lányokat és birodalmukat, úgy érezte, egyetlen választása maradt: menni és menni tovább, majd végül valahol megvalósítani egy másik földi üdvösséget ígérő tervet, ez esetben: az ideális állam megalapítását. Ezt a célt tűzte ki maga elé, miután flottáját a bennszülöttek elkergették Afrikából. Nem akadt senki, aki megállítsa, elszántan küzdött elképzelése, Lusitania megvalósításáért az Ibériai-félszigeten. Sertorius homályos álmait, majd ezekből támadt országépítő vágyát, küzdelmeit, sikereit és bukását akár a későbbi európai történelmet megelőlegező jelképes históriának is tekinthetjük.

A kontinensen azonban a rómaiakat közvetlenül követő népek (majd nemzetek) még nagyon sokáig tudomást sem vettek a múlttól, az antikvitás képzeletbeli és valóságos birodalmainak történetéről. Fiatalt, tettvágytól duzzadó és barbár népcsoportok voltak, még éppen csak megjelentek a „világtörténelem színpadán”. Csakis magukra figyeltek, a pillanatban lelték örömeiket, semmi másról nem vettek tudomást. Talán a jövő érdekelte őket legkevésbé. Ha gondoltak is valamire, ha voltak is terveik, nem túlvilági sikereket álmodtak maguknak, hanem e világiakat és jelen idejűeket. Eszük ágában sem volt boldogságukat mesebeli („nem is egészen valóságos, nem is egészen képzeletbeli”) birodalmakban keresni. Mítoszaikban, meséikben később sem találjuk nyomát a tétlen, örök és gondtalan élet vágyának, és még jó ideig az emberi szellem költői megnyilvánulásainak sem.

Az antik világ mitológiai életképeinek meglehetősen ritka képzőművészeti ábrázolásain kívül művészetükben hiába keressük „a létezés vég nélküli ünnepei”-t, a szépséges ligetekkel és erdőkkel borított vidékeket, ahol „himnuszok zengenek” és „örül szíve Apollónnak”. Ahol „a múzsák tisztelete sem idegen [...], és mindenünnen fiatal lányok gyűlnek a karba a furulya édes szavára, s aranyos babértól övezetten adják át magukat az ünnep örömeinek.” A barbaricum messzi tájairól érkező népek harcosain nem tündöklük, nem ragyog „az erény valamennyi jegye, akár a hold”, meséikben nem találunk elringató idillt, mint a nyugati és keleti boldogságországok korábbi leírásaiban.

Ami mítoszaik részleteiből, a korai vágyképekből leginkább szemünkbe tűnik, az a már kezdeti időktől megnyilvánuló erős aktivitásuk. Ám itt, a nyugati ember nagy történelmi utazásának kezdetén (de már az ókor vége felé) még messze vagyunk attól, hogy az ember kifejtett teológiai, majd filozófiai elképzeléseket alkosson magának történelméről. A valamikori archaikus közösségek nehéz, keserves életet élő tagjai valószínűleg ösztönösen ismerték fel, hogy felelősséggel tartoznak a jelenükért, és csak rajtuk múlik a megmaradásuk. Ekkor vették tudatosan kézbe életük irányítását, amit azután a későbbi századok során a gondviselés jóindulatára bízta, majd a gondviselés szekularizált változatára, a haladáseszméire.

A legkorábbi nyugati és keleti totemisztikus hiedelmekből, mesékből és mítoszokból világosan kiolvasható, hogy a különféle közösségekben élő őskőkorszaki nomádokat már életmódjukra eszmélésük első pillanataiban nyugtalanította sokirányú (főként fizikai) kiszolgáltatottságuk, s a megmaradásuk érdekében végzett keserves munka terhe. Mintha a vándorló életmóddal együtt járó szörnyű veszélyek döbrentették volna rá őket embervoltuk lényegére, a szellemi létezés elsőrendűségére. Idővel méltatlannak érezhették gyötrelmes és sokszor hiábavaló fizikai erőfeszítéseiket a puszta életben maradásért, a megpróbáltatások, kínlódások mindennapi ismétlődését, a nomád életforma teljes bizonytalanságát. Kétségtelen, hogy a kisebb-nagyobb csoportok, közösségek vándorlását követő *letelepedés* az újkőkor kezdeté táján nem teljesen véletlenszerű, esetleges történelmi fordulat

volt, hanem a védelem, a táplálás és az utódnevelés céljait szolgáló jelentős változás e közösségek életében. Ebben az értelemben ez a fordulat talán a legmeghatározóbb változásnak nevezhető az emberiség egész őskori életében. Olyan, amelyet joggal nevezhetünk történelminek és szükségszerűnek is.

E fordulat következtében – más szóval: önmaga domesztikálásával – az ember életének minden részlete alaposan megváltozott. A letelepedés a faluközösségek számára már az első pillanatokban előírta az egy helyben élés lehetséges változatait. Ezek mindenekelőtt a földműveléshez kapcsolódtak, ehhez a munkavégzéshez igazodott az élet egésze, s ez jóval tervezhetőbbnek és biztonságosabbnak bizonyult a nomád közösségek életkörülményeinél. A megnövekedett kényelem és biztonság legmegbízhatóbb jelével a megélt szaporulat szolgált, a jelenséget a korszak későbbi kutatói mindjárt el is nevezték szexuális forradalomnak.

Az egy helyben élők faluközösségeinek már bőven maradt idejük az állattenyésztés új módozatainak elgondolására és megvalósítására, a növények keresztbe porzásával pedig házi növényfajták sokaságát állították elő. Megszülettek a földműveléshez szükséges első szerszámok is, mindenekelőtt az ásóbot meg a kapa. De már készültek az első agyagedények, kosarak, házi tűzhelyek, épültek a csűrök, pajták, pincék, meg persze a biztonságos és meleg konyhaközpontú lakóházak. Nem mellékesen ezt a környezetet az újkőkori asszony teremtette meg, jórészt ő maga végezte el az itt felsorolt munkákat, bent a házban és kint a földön. A letelepedés és a mezőgazdaság korabeli forradalmát tehát az asszonyok vitték véghez, a férfi akkor már a városon törte a fejét. A faluban nem is nagyon volt más dolga. Először bekerítette a települést, azután kapukat nyitott a védősáncra (vagy a falon), majd fellegrárat épített a kapuk fölé, amelybe mindjárt be is költözött. Onnan védte az épületek és az emberek biztonságát a kívülről érkezőktől, és onnan irányította a település falon belüli életét. Ezzel már készen is volt a város prototípusa, eleinte még kicsinyített formában, de a modell még hosszú századokon át fennmaradt. Így vette át a hatalmat a faluközösség asszonyaitól (a matriarchátustól) a férfi, így lett belőle őr, katona és egyben mindjárt városvezető.

Nagyjából hasonlóképpen rendezkedtek be, és előbb vagy utóbb ilyenféle társadalmi változásokon mentek keresztül Európa különféle közösségei, népcsoportjai is. Voltak köztük, akik önfejlődés eredményeképpen hozták létre faluközösségeiket, majd érték el várossá (városokká) növekedésüket, és voltak, akik valamely korábban megszerveződött népcsoport kisebb-nagyobb államának vagy birodalmának a „közreműködésével”, mint például a Rómát ostromló barbaricum népei. Néhány évszázad elteltével azután ők váltak az európai földrészt máig uraló, ám az egész földi világ társadalmi változásait diktáló civilizációvá.

Az ekkor – európai középkori értelemben – még mindig „istentelen” (egyistentelen), azaz a Mindenhatót és annak partfogását, a gondviselést nélkülöző nyugati hős, aki, mint láttuk, komoly elhatározással, nagyratörő és hosszú távú tervek birtokában vette kézbe a sorsát, mindenekelőtt az őt körülvevő anyagi világgal szemben határozta meg önmagát, környezetével szemben jelölte ki törekvései irányát. Lám, máris *homo faber*ré, sőt egyenesen *homo creator*rá, igazi teremtvé vált, majdani istenéhez hasonlóvá. Alkotóként már eszmélésétől fogva eszközöket készített, hogy segítségükkel minél eredményesebben formálja át az anyagi világot, most pedig a letelepedés további lendületet adott átalakító törekvésének. Az új életforma számos változtatást, átalakítást követelt meg tőle környezetében. Ekkor vált önmaga előtt is nyilvánvalóvá, hogy e környezet középpontjában egyes-egyedül ő áll, elfoglalt pozíciója és irányító szerepe megkérdőjelezhetetlen.

A letelepedett ember minden természeti körülmény ellenében a saját szempontjait igyekezett érvényesíteni, környezete legfőbb mozzanatjaként ő maga kívánta meghatározni a változások irányát és minden részletét. Ezzel – szándéka ellenére – éles ellentétbe került a természeti létezés egész szabályrendszerével. Nemcsak azt ismerte fel, hogy a földön ő az egyetlen lény, aki képes az anyagi világ erejével szembeszegülni, de azt is, hogy ezen a területen érheti el legnagyobb hatású és leglátványosabb sikereit. Szellemi és fizikai erejét az anyagi világ nem képes korlátozni.

A *homo creator* cselekvésének legalkalmasabb tere tehát az anyagi környezet lett. Széles tér, és alkotóelemei látszólag igen

jól alakíthatóak, az anyag szófogadó. Ebből pedig az következett, hogy az emberi kreátor már a kezdeteknél csaknem minden földi feladatát az engedelmes anyaghoz fűződő tevékeny kapcsolatából származtatta, működésének (rendeltetésének) területét ez a kapcsolat jelölte ki, és jelöli ki ma is. Szellemi és fizikai létmódját döntően ez a viszony alakítja, ez határozza meg.

Már az újkőkori alkotó hős létezésének is egyetlen értelmévé világalakító tevékenysége vált. Másképpen fogalmazva: a letelepedett életmódhoz kötelezően járuló építő tevékenysége kínálta értelmes létezésének legkézenfekvőbb igazolását. Más (nyilvánvaló) cél, más értelem nem mutatkozott számára. Pedig hát már akkor sem ez a tevékenység jelentette az ember nembeli lényegét. Különböző bonyolultságú és színvonalú eszközhasználat számos formában létezett és létezik az ember világán kívül is, ám kétségtelen, hogy az emberi eszközhasználat volt mindenkor a lehatékonyabb és legmagasabb színvonalú. Amennyiben azonban ebben merül ki egész szellemi tevékenysége, amennyiben legfőbb elfoglaltsága az anyagi világ építése marad, akkor létezése legjellemzőbb és „legmagasabb” megnyilvánulása mégiscsak az eszközhasználat lesz, ha felsőfokon tervezett is. Az anyagi világhoz fűződő (csaknem kizárólagos) kapcsolata szempontjából ugyanis a teljes ipari civilizációs infrastruktúra alkalmazása eszközhasználatnak minősül. Nem volt hát eszményi döntés minden szellemi képességét ennek a tevékenységnek a szolgálatába állítani, ám ezt az újdonsült kreátor akkor még nem tudhatta. Talán még ma sem látja, hogy ez az út hová vezet.

Ahogy az európai ember későbbi zsidó-keresztény Istene tette, teremtményei létezési, illetve működési módjához ő maga is ajánlást (kinyilatkoztatást) fogalmazott meg. Az életkörülményeit fenntartó infrastruktúra ily módon szabályozott működése természetesen illeszkedik az általános emberi létmódhoz, és az ember technikai célkitűzéseire is. Immár ez a kettő (a kisegítő funkciójú technikai lelemények sokasága, és az ezektől független, önálló emberi tevékenység) együtt és egymástól elválaszthatatlanul alkotja a cselekvő hős életvezetési gyakorlatát.

Az ember és eszközei (infrastruktúrája) pontosan ilyen módon kapcsolódtak (nőttek) össze mára, olyan társadalmi körülmények között is, amelyek a keresztény európaiaktól korábban csaknem

mindenben különböztek. Az újkor legutóbbi évszázadára ez a szemlélet és gyakorlat mutatkozott megfelelőnek (kötelezőnek) az emberi élet biztonságos fenntartására józanul törekvő ázsiai közösségekben is.

*

A görög világban *Hésziodosz* i. e. 8. századból származó *Munkák és napok* című tankölteményében találjuk meg az idevágó életelveket és útmutatást legkorábban és legrészletesebben kifejtve, tőlük keletre pedig legrészletesebben kifejtve az indiaiak szent könyveinek a világi élet gyakorlására vonatkozó fejezeteiben. Ahol majd a különböző kultúrák mégiscsak elválnak egymástól, az a munkaeszközök (vagyis az infrastruktúra) alkalmazásának *mértéke* lesz. A teremtmény nyugati hős ebben a kérdésben is Istenéhez hasonlóan foglal majd állást: öntörvényűnek gondolván magát, úgy tartja, hogy teremtett világán kívül (felül) áll, vagyis teremtményeinek működése nem hat vissza rá, vagy az előnytelen visszahatások alól képes lesz kivonni magát. Ennek következtében pedig úgy határoz, hogy mérték nélkül szélesítheti, bővítheti eszköztárát: minél több eszközzel bír, minél bővebb infrastruktúrával, annál kényelmesebbé és biztonságosabbá válik az élete.

Ennek a szemléletnek a kozmológiáját véve most szemügyre, azt látjuk, hogy az antikvitást követő nyugati szellem legkorábbi teológiai és filozófiai irányai kivétel nélkül egyetemes emberi jelenlétet vizionáltak – mindenkor és mindenütt a földgolyón. Eszerint az elgondolás szerint nemcsak a szellemi javak, de a teremtmény ember technikai civilizációs alkotásai is idővel mindenütt elterjednek, és az egymást követő nemzedékek folyamatos hozzájárulásával egyre tökéletesebbé (pontosabb szóval: hatékonyabbá) válnak. Ennek következtében pedig szükségszerűnek látszik, hogy a tökéletesedő eszközök egyre magasabb színvonalon szolgálják majd ki az ember igényeit. Ez az elgondolás az emberiség történelmében olyan fejlődési folyamatot feltételez, amely a történelemelmélet evolucionista szemléletű gondolkodói szerint a múltban is folyamatosan és nyilvánvalóan jelen volt, és meghatározta az ember fejlődésének irányát. Valamint az emberi szellem *töretlen* tökéletesedését ígéri a jövőben is.

A történelem végpontján azután nemcsak az ember teremtményei, hanem ő maga is fokozhatatlanul és végérvényesen tökéletessé válik – hirdetik a kezdetektől máig csaknem teljes egyetértésben az evolucionisták. Jól látható, hogy *Szent Ágoston* Civitas Dei-jétől *Kant* Világállamáig és tovább (akár a szélsőséges kollektivistá utópiáikig) egyértelműen az „idilli történelmi végpont” képze uralkodik a történelemfilozófiában. E fejlődéseszmé képviselőinek meggyőződése szerint az emberi nem ezen a ponton már nem léphet túl, lehetséges szellemi fejlődésének csúcsára jutott, elérte az emberi élet minőségének legfelső fokát. Egyesek szerint ez a történelmi végkifejlet ma karnyújtásnyira van tőlünk, mások szerint némely területen (például a társadalmi szerveződés legutóbbi nyugati formáit tekintve) el is értük már.

A természeti folyamatok teleológiáját a történelemre is alkalmazó imént vázolt filozófiai elgondolás úgy véli, hogy a fejlődéseszmé helyességét az emberi természet jellemzői is igazolni látszanak. Képviselői ebből a szempontból meghatározónak látják, hogy a nyugati gondolkodás és cselekvés mindenekelőtt és minden területen a hatékonyságra irányul. Ennek legfőbb elősegítője ebben a kultúrában az *analitikus gondolkodásmód*. Ez a módszer leginkább a természettudományok és a technika területén végzett műveletek eredményességét (hatékonyságát) garantálja, vagyis az eszközgyártás műszaki folyamatait könnyíti meg nagymértékben.

Az ilyen jellegű feladatok tipizálódása (vagyis egyszerűsödése) következtében az analitikus gondolkodásmód nem engedi ugyanis a szélesebb logikai összefüggések részleteiben elveszni a hatékonyságra törekvő dolgozót. (Ebből a szempontból az a jó, ha a dolgozó egyáltalán nem is vizsgál szélesebb logikai összefüggéseket.) A feladatát teljesítő *specialista* mindvégig maradjon a saját legszűkebb területén, ilyen körülmények között tud leginkább a feladat gyors elvégzésére összpontosítani. Évszázadok óta ennek köszönheti páratlan eredményeit a nyugati ipari fejlődés. Az anyagi világ továbbépítésének folyamatában az alkotók minden egyes művelet elvégzésekor kizárólag az építés leghatékonyabb szempontjait vették figyelembe, a kevésbé hatékony irányokat és cselekvést elvetették. Az ebből a metódusból származó, kétségtelenül meggyőző eredményesség szülte azután az újkori európai gondolkodásban a szekularizált történelmi fejlődés eszméjét s a

máig szilárd hitet elképzelt haladási irányának megváltoztathatatlanságában.

A fentiek alapján könnyen megfogalmazható az a megállapítás, hogy a nyugati világ cselekvő, alkotó hőse mindenekelőtt építő programjához és saját szabályrendszeréhez igyekszik hozzáigazítani az őt körülvevő világot. A vélt kompetenciáján kívülről ható (természeti és társadalmi) szabályokat anomáliáknak tekinti, az onnan érkező jelenségeket és változásokat úgyszintén. Ezeket figyelembe sem véve vagy velük szembeszegülve halad tovább az önmaga számára kijelölt úton, az egyre tökéletesedő jövő felé.

Az idő is pontosan ebbe az irányba tart, a fejlődés irányába, vagyis „előre”. A jelen: a múlt végpontja, történelmileg meghatározott. A jövő: a jelen végpontja, történelmileg meghatározható. Határozott, céltudatos gondolkodásának és tevékenységének rendszerében az európai hős pozíciója *szilárd*, azaz megingathatatlan. A szilárd európai embert erkölcsileg is pozitív hősnek tekintjük, aki majd a jövőben elnyeri jutalmát. Csakhogy az emberi világban a szilárd nem elfogadó, nem befogadó, *nem igazodó*. Sokkal inkább elhárító, elutasító, *igazító*.

A nyugati ember jellemző tevékenysége, azaz gyakorlati (építő jellegű) céljainak megvalósítása – különösképpen történelmének korai szakaszában – nem igényelt összehangolt együttműködést *szélesebb* környezetével. A tevékenységében résztvevők együttműködésének kialakítása leggyakrabban munkamegosztási feladatot jelentett csupán, azt is eléggé szűk körben. A munkavégzés egyre több munkamegosztási körülményt és szempontot figyelembe vevő folyamatai a későbbi korokban sem igényeltek tökéletes és kifinomult szellemi és érzelmi egymásra hangoltságot (például világnézeti, vallási közelállást), a munkavégzési feladatok sokkal inkább szervezési kérdésekként jelentkeztek.

Ennek következtében a hétköznapi élet gyakorlatát tekintve a nyugati ember meglehetősen *magányos hősnek* látszik. Épp ennyire magányos az emberen és a földön túli világgal, legjelentősebben (fölköttes) istenével való személyes kapcsolatát, érzelmi és intellektuális viszonyát illetően is. Valószínűleg ez is oka annak, hogy gondolkodásában nem alakult ki a *viszonyközpontú* filozófiai szemlélet, nem jöttek létre azok a bölcséleti irányzatok, amelyek minden más szempontot megelőzve a társadalomban élő ember, va-

lamint az egész emberi nem együttélési, együttműködési kérdéseit vizsgálják.

Létrejött viszont, és korszakokon keresztül fejlődhetett az egyes ember és az egyéni érdekek kategóriáiban való gondolkodás. Ennek következtében a nyugati történelem szereplőinek már az antikvitás társadalmi körülményei között szembe kellett néznie az egyéni érdek (főként a szabadság) és a közösségi lét (főként a kölcsönösség) elveinek és konkrét szabályainak gyakori ütközésével, összeférhetetlenségével. A nyugati történelmi törekvések az antikvitásban és azt követően is többnyire az individualizáció erősödését idézték elő, és ez mindenkor igencsak megnehezítette a kölcsönösség elvének érvényre juttatását, a társadalmi együttműködés gyakorlatát.

Az emberiség nyugati felének közös történelmi törekvései, különösen az újkorban, éppen olyan határozottnak és céltudatosnak mondhatók, mint az önérvényesítő és becsvágyó egyes ember törekvései. Annál is inkább, mivel a társadalom történelmi céljai jórészt egybeesnek az egyén céljaival. A közösség boldogulása és fennmaradása, azaz a társadalom célkitűzései az újkorban csakis abban az esetben valósulhatnak meg, ha sikerül érvényre juttatnia a feltörekvő egyes ember érdekeit is. Az egyén ugyanis úgy látja, hogy csak azokban a társadalmi változásokban érdekelt, amelyek saját céljai (jólét, szabadság) eléréséhez hozzásegítik.

Az ezeket a társadalmi változásokat előidéző, sőt kikényszerítő körülmények megítélésére a nyugati hős teljes mértékben alkalmasnak tekinti magát, csakúgy, mint az általa eltervezett politikai, sőt történelmi változások megvalósítására. Határozott történelmi cselekvőképességét számos alkalommal bizonyította, ennek következtében vált az újkori Európa történelmi alaplényévé a forradalom. Ennélfogva a jövőjéhez való mindenkori viszonyát a *történelem akarása és csinálása* jellemzi, tudatos és önérdelkei által motivált történelemcsinálóként cselekszik.

*

Kezdetben a nyugati filozófia, vagyis az antikvitás bölcselete túlnyomórészt a köznapi életvezetés gyakorlatát szolgálta. Amikor a filozófia vállalja a gyakorlat elméletének szerepét, amikor vál-

lalja, hogy a cselekvés alapját képező gondolatot megfogalmazza – hogy ezzel a különféle élethelyzetekben való eligazodást segítse –, mindig bebizonyosodik, hogy képes megfelelni a bonyolultabb döntéseket megelőző tervezés, előkészítés igényeinek is. Ebben a szerepében azután a filozófia szerényebb igényű felhasználói még sokáig orákulumként tekintenek a bölcsek könyveire, közkinccsként maradnak forgalomban, mint például a legtöbb antik filozófus munkája. A filozófia maradéktalanul teljesítette feladatát, támaszul szolgált a köznapi élet döntéseihez. Efféle elvárásainkat manapság is képes lenne teljesíteni, hiszen az emberi élet alapvető kérdései jórészt máig változatlanok.

A régi ázsiai filozófia szöveggyűjteményeiben (de még a vallások szent könyveiben is) sokkal gyakrabban találunk részletesen kifejtett életvezetési elveket vagy ételszabályokat megfogalmazó fejezeteket, mint az antikvitást követő nyugati gondolkodók munkáiban. Ráadásul a legtöbb helyen igen egyszerűen (sokszor aforizmaszerűen) megfogalmazott ajánlások, tanácsok formájában. Különös, hogy a hegeli kifejezéssel „élhetetlen”-nek nevezett ázsiaiak ebből a szempontból sokkal gyakorlatiasabbak voltak, mint az európaiak. Ami a kínai filozófiát illeti (példáinkat majd leginkább innen vesszük), minden korszakát és irányzatát egyenesen „e világi filozófia”-ként tartja számon a gondolkodás története. A régi Kína filozófusai kétségkívül elsősorban az észszerű és józan gyakorlati életet kívánták segíteni bölcseleti meglátásaikkal és összegyűjtött tapasztalataikkal, ugyanakkor minden egyes irányzat igencsak részletekbe menően foglalkozott metafizikai kérdésekkel. Még a híresen realista szellemiségű konfuciánusok is felismerték, hogy bizonyos, világunkat alkotó rendszerek egymásba kapcsolódó elemeit tekintve „a dolgok sohasem érhetnek véget”.

Sem a régi ázsiai írásbeliség, sem más emlékek nem árulkodnak arról, hogy az eurázsiai kontinens keleti lakóin bármely korban ahhoz hasonló tettvágy vett volna erőt, mint amilyen a nyugati társakat kerítette hatalmába, mindjárt történelmük kezdeti korszakaiban. Úgy tűnik, hogy az ázsiaiakat nem nyugtalanította kiszolgáltatottságuk a természet erőinek, és „a megmaradásuk érdekében végzett keserves munka terhe” sem bizonyult számukra elviselhetetlennek. Kényelmük és biztonságuk érdekében nem

vágtak bele a természeti környezet végláthatatlan átalakításába, ennek ellenére persze végiglépkedtek a társadalmi változások kezdeti („kötelező”) lépcsőfokain: nagyjából a nyugatihoz hasonló változások során ők is eljutottak a faluközösségek kialakulásáig. Mivel a régi ázsiaiak mindenkor a természeti világ egyszerű teremtményeinek tekintették magukat, maximálisan igyekeztek figyelembe venni a természeti adottságokat, vagyis minden helyzetben ezekhez képest rendezték be világukat, és ezekhez igazodva alakították ki viszonyukat természeti környezetükkel. Ennek következtében a faluközösség mint társadalmi berendezkedési és gazdálkodási forma ideálisnak mutatkozott számukra. (Ezt a meggyőződést láttuk megfogalmazódni a Tao Te King korábban idézett 80. versében is.)

A kínaiakról pontosan tudjuk azt is, hogy nemcsak nagy bizalommal fogadták természeti meghatározottságukat, de meg sem fordult a fejükben, hogy mást tegyenek, hogy például magasabb státuszt követeljenek maguknak a világ rendjében. Azt pedig legkevésbé sem gondolták, hogy saját igényeikhez igazítsák az emberen kívüli világot: a természetet, az univerzumot. *„Az ember helye az univerzumban a ruha alatt lapuló bolhához vagy tetűhöz hasonlítható [...] Vajon képes-e a bolha vagy a tetű arra, hogy erényes vagy erénytelen viselkedésével befolyásolja a ruha alatti űr változásait? [...] Nem képes erre. Azt gondolni, hogy egyedül az ember képes erre: ez a dolgokat és az űrt kormányzó alapelv félreértése.”* (Vang Csung) Ezzel a nem éppen bókoló hasonlattal festette az emberi teremtmény helyzetét a világmindenségben az ókori kínai filozófus. Elég jól kiolvasható belőle, hogy a kínai kozmológia egyáltalán nem emberközpontú. Az univerzumot az Ég, a Föld és az Ember hármasa alkotja, ebből az ember csak a harmadik. Ahogy a nyugati szemlélet csaknem minden időben mindennek mértékéül az embert tette meg, úgy a régi kínai szemlélet szerint itt a földön mindennek mértéke mindenkor a természet volt.

A természet eszményítése azonban nem pusztán a kínaiak panteista szemléletéből és költői látásmódjából fakadt. Talán nem is volt egészen önzetlen a természetkultuszuk. Joggal gondolhatjuk, hogy azért alakult ki náluk a földi világ kitüntetett tisztelete, mert felismerték, hogy ez a tér az emberi létezés optimális tere. Vagyis az embernek létfeltétele a természet, és éppígy létfeltéte-

le a vele kialakított barátságos, jó viszony is. De mivel a legtöbb kínai filozófiai iskola szerint az egész univerzum az ember lakóhelye, be kell látnia és el kell fogadnia aényt, hogy égi és földi környezetére egyaránt rá van utalva. Ezt a körülményt már az ókori kínaiak tudomásul vették, ezt tekintették alaphelyzetnek mindjárt társadalmiságuk kezdetén.

Ám a kínaiak nem csupán ennek az egyetlen haszonelvű megfontolásnak a következtében törekedtek kölcsönös jó viszonyra az égi és a földi világgal. Volt még egy gyakorlatias szempontjuk. A harmónia, az együttműködés a létezés minden területén bölcséleti alapelveként jött számításba. Meggyőződéssel vallották, hogy mindenfajta létezés fenntartásának legkézenfekvőbb „fortély” az együttlétezés módozatának leggondosabb kidolgozása, másképpen fogalmazva: a fennmaradás záloga a békés, harmonikus együttlétezés megvalósítása. Valamint hitték, hogy a harmónia a forrása a szépség legkézenfekvőbb megvalósulásának is: *„Madár raj lebeg / Árva felhő megy / Nem únjuk nézni / egymást én és a hegy”* (Li Taj-po)

Hogy a régi ázsiaiakat később történelminek bizonyuló helyzetekben és pillanatokban sem jellemezte olyan erős cselekvési hajlandóság, társadalmi aktivitás, mint a nyugati társakat, arra az imént vázolt kozmológiai szemléletükből is elég nagy biztonsággal következtethetünk. Az emberiség – a kínaiak által kijelölt igen szerény univerzumbeli pozíciójában – semmiképpen sem képzelhető el harcos, világalakító szerepben. A társadalomban és környezetében történő eseményekre a régi Ázsiában leggyakrabban nem gyors társadalmi méretű változásokat követelő aktivitással reagáltak az emberek, hanem az új helyzetekhez történő lassú igazodással. Meglehetősen túlzó (sőt: igazságtalan) európai fogalommal: elfogadással.

Az ázsiai ember nem teremtő hajlamú, nem haladáselvű hős. Egyáltalán nem homo creator, de 20. századi történelmét megelőzően még a homo faber szerepében sem érezte jól magát. Manapság már közzismert, hogy a kínaiak – az európaiakat jóval megelőzve – történelmük több korszakában is technikai lelemények ügyes feltalálói és alkalmazói bizonyultak, ám a technika lelkes támogatóiként, rajongóiként sohasem találkozhattunk velük. Vagyis a régi ázsiaiak nem váltak lépten-nyomon hasznos

gépezeteket és tárgyakat előállító hősökké, miképpen mi, nyugatiak. Bár fényesen bizonyították, hogy tehetségük volt hozzá, nem vonzották őket a fortélyos technikai lelemények, de még az alkalmazásukból származó előnyök sem. Ha megalkottak is ilyen szerkezeteket, könnyű szívvel mondtak le a használatukról.

(Mindannyian ismerjük jól a híres régi kínai találmányokat: a papírt, a selymet, a porcelánt, a nyomtatást, a lőport vagy az iránytűt, de még jó néhány kevésbé ismert kínai találmány létezik. A legjelentősebbek, ám alig ismertek közül a tengeri hajózáshoz használt lelemények százait szokták itt sorolni – az apróságoktól, mint például a csigák meg a seklik – a zártcellás légkamrákig és a trapéz alakú vitorlázatig. Ezek tették lehetővé, hogy a kínaiak olyan óriás tengerjárókat építsenek, amelyekkel Kolumbusz előtt nyolcvan évvel Kelet-Afrikáig el tudtak hajózni. A flották kilencárbócos hajói a százhatvan méteres hosszúságot is elérték, és ötszáz fős legénységet, valamint jelentős rakományt szállítottak. Ezekben az években hét nagy utazást tettek indonéziai, délkelet-ázsiai, indiai és kelet-afrikai helyszínekre, és tudjuk, hogy miután az expedíciók teljesítették a küldetésüket, és a hajók visszatértek Kínába, a császár az egész flottát leszereltette, és többé nem építettek tengerjárókat. Ezután a kínaiak visszatértek a parti, kereskedelmi hajózáshoz, hosszabb tengeri útra többé nem indultak.

A hajózás körébe tartozó találmányok között jelentősnek számít a lapátkerekes hajó – még az 5. századból –, és elsorolni sem lehet a kínai ókor és középkor kisebb-nagyobb hajóinak vitorlaváltozatait. A kínai találmányok között rendszerint megemlítik még a legkülönbébb öntözőrendszereket és a zsilipkaput; a boltíves kőhidat; a kútúrát, amelynek eredményeképpen már az időszámításunk körüli századokban hatszáz méter mélyre jutottak; és ezek közé a fontos, de kevésbé ismert találmányok közé tartozik a kengyel, a sütyihám, a számszerű; valamint egyáltalán nem mellékes, hogy a kínaiak alkalmazták a világon először – már a 16. században – a himlőoltást.)

A régi ázsiai kultúrák lakóinak cselekvését leghatékonyabban az emberi létezésnek (az ember fizikai és szellemi létfeltételeinek) a *fenntartása* motiválta. Ez a gyakorlati alaphelyzet filozófiai kérdésként leggyakrabban úgy fogalmazódott meg, hogy az általános

emberi életkörülményekben folyamatosan bekövetkező változások vajon hogyan hatnak az emberekre, és ennek következtében társadalmi berendezkedésük egészére. Ismét az emberi viszonyok filozófiájának alapkérdésénél vagyunk: a társadalmi létezés folyamatosan változó szellemi és érzelmi állapotai ellenére hogyan őrizhetők meg a már kialakított és elfogadott emberi viszonyok? Hogyan lehetséges a változások pontos nyomon követése, és miképpen képzelhető el az elönytelen társadalmi változások érzékeny (csaknem észrevétlen) korrigálása? Ezekből a kérdésekből származik a kínai filozófiának az a jellemző vonása, hogy már kialakulása első korszakaiban domináns alkotóelemévé vált a *politikai filozófia*, az államelméleti és az etikai gondolkodás. A régi kínai filozófia ugyanis mindenekelőtt a társadalomban élő ember kérdéseire kereste a választ, minden korban *döntően* az emberi viszonyok filozófiája volt.

A kínai bölcsélet érdeklődésének főbb területeiről és egészének jellemzőiről a fentiekkel egybevetve, ám azoknál sokkal mélyebb megállapításokkal is találkozhatunk: „[A]z egész kínai filozófia mindenekelőtt társadalomfilozófia, és még ha megkísérli is a gondolat, hogy kitépje magát az evilágiból s átlépjen a tiszta metafizikába, lehetetlen megértenünk anélkül, hogy ismernénk kiindulási pontját, amelyhez hamarosan visszatér. Minthogy pedig mindig alapvető számára az embereknek – nem mint egyéneknek, hanem mint társadalmi csoportok szerves részeinek – egymással való kapcsolata, bizvást kijelenthetném, hogy a kínai filozófia elsődlegesen politikai eszmerendszer.” (Étienne Balázs) Akár politikai eszmerendzerről van szó alapvetően, akár nem, a hangsúly az emberi viszonyok középpontba helyezésén van, azon a meggyőződésen, hogy a közösségben élő egyén is csak akkor lehet elégedett (akkor boldogulhat), ha kapcsolatai az emberi és az emberen kívüli világgal rendezettek. Az emberi világgal kialakítható viszonyaiért pedig a társadalmi élet szervezői, irányítói felelnek, azaz az *állam* a felelős. Ezt a felelősséget a régi Kína minden egyes gondolkodója és népes hivatalnokrétegének minden rendű és rangú képviselője meglehetősen komolyan vette.

Érdemes és illő is ehhez gyorsan hozzátenni, hogy az állam ilyen természetű és ilyen mértékű szerepét és felelősségét Arisztotelész is felismerte és hangoztatta. Röviden, egyszerűen és

meggyőzően fogalmazott: „Az állam [...] létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet.”

*

A hagyományos kínai társadalomszervezés elve a résztvevők legapróbb részletekig és legpontosabban kidolgozott munkamegosztásán alapult. Az ennek eredményeképpen kialakított társadalmi szerkezetben mindenkinek megvolt a maga helye, szerepe, és megvoltak a kijelölt feladatai. A konfuciánus gyakorlat pontosan szabályozta a munkavégzésben résztvevők alá- és fölérendeltségi viszonyait, ami pedig a közösségi munkában az egyén szerepét és munkájának minőségét illeti, a közösség tagjai a szintén konfuciánus embereszmény, „a nemes gondolkodású” vagy „derék” ember (csün-ce) erényes alakját állították maguk elé példaként, és ezt az eszményt igyekeztek megvalósítani. A kínaiak ezeket az elveket és ezt a példát adták át változatlanul a következő nemzedékeknek, s ez a társadalmi gyakorlat vezetett a birodalom hosszú, jó kétezer éves állandóságához, stabilitásához. Ez a magas fokú szervezettség tartotta össze az óriás birodalmat, így vált az ókori Kína a világ egyetlen máig *folymatosan* fennmaradt, és máig virágzó civilizációjává.

Már az ókori Kína szellemi rendezettsége, otthonossága nagy teret adott az örömmel végezhető legkülönbébb (főként városi) munkáknak. A városi hivatalnokok küldetösszerűnek érezték tevékenységüket, áldozatos munkájuk eredményei szemmel jól láthatók és kézzelfoghatók voltak. Ez elfogadhatóvá, sőt élvezhetővé tette számukra az életet; a lázas iparkodás, örökös szervezkedés önfeledt, lelkes együttműködéshez vezetett. Mindezt csak néhány ókori állam volt képes megvalósítani. Talán az észak-indiai rádzsák némely birodalmában volt hasonló a helyzet (éppen a történelmi Buddha – Konfuciusz és Lao-ce kortársa – idejében), valamint az athéni polisz és Róma szabad lakói ismerhették ezt a rendkívüli életérzést. Mindenhol más-más társadalmi feladatmegoldás izgalmait élvezték, és más-más célok hevítették őket. Indiában a bőség, a kényelem, a pompa nyújtotta gyönyörűség, az életművészet színvonalas társasági gyakorlása kínálta a legfőbb

örömeiket; Athénban a közösségi élet, a nyilvánosság, a *démosz* hatalmának égető kérdései fűtötték a polgárokat; Rómában a már eddig is többször emlegetett, minden élethelyzetben megmutató *virtus* adott lendületet az életnek. Kínában pedig elsősorban a hivatalnoki rendszer lehetőségei nyújtottak komoly inspirációt az élet hétköznapi terheinek vállalásához. Bárki, aki le tudta tenni az állami vizsgákat, lehetett akár császári főhivatalnok is. De az egyszerűbb, köznapi élet sem volt éppen megvetendő.

Ez a kölcsönös és hosszan tartó jó viszony a társadalom tagjai és intézményei (szervezetei) között ugyancsak erős és megbízható stabilizáló tényezőnek bizonyult a Középső Birodalom egész történelme során. Noha a kínai gondolkodók gyakran hívták fel a figyelmet a földi és az égi világ legjellemzőbb tulajdonságára, *mindennek örökös változására*, pontosan tudták, hogy az ember ennek tudatában is állandóságra vágyik. Legalább rövid földi életében, és legalább a rajta múló, tőle függő élethelyzetekben és körülmények között, mint amilyenek társadalmi körülményei. Hogy a hirtelen támadt változások a társadalmi körülmények tágas terében ne okozzanak riadalmat vagy akár csak bizonytalanságérzetet, az egyén és a hivatali szervezetek között konszenzusra van szükség. Ebből a szempontból az államgépezet és a társadalom tagjai között fönnálló jó viszony azért rendkívül fontos, mert állandóságot, azaz mindkét részről kiszámíthatóságot eredményez. Az állandóság, az együttműködés változatlansága pedig a felek közötti konszenzus legmegbízhatóbb formája. A kölcsönös jóindulat garanciája. („Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?« A mester így felelt: »Hát nem ilyen szó a kölcsönösség?«” – Konfuciusz *Beszélgetések és mondások*)

Mivel a legtökéletesebben és legmegbízhatóbban működő államgépezet sem képes minden elképzelhető és elképzelhetetlen előnytelen társadalmi változás megelőzésére és kiiktatására a közéletből, a bölcs állami hivatalok Kínában a változások irányának, jellegének és következményeinek a felismerését állították célul maguk elé. „A változás: erő. Észrevétlen, mégis hatalmas. Hátára veszi az Eget és a Földet, s az új felé viszi őket. Elhordja a hegyeket és a dombokat a régítől. A régi egy pillanatra sem áll meg: azonnal megszületik belőle az új. A dolgok örökké változnak [...] Minden, ami-

vel találkozunk, titokzatos módon eltűnik. Múltbeli önmagunk nem azonos jelenbeli önmagunkkal. Tovább kell haladnunk a jelennel. Nem maradhatunk nyugalomban.” (Hsziang-kuo)

A nem előnyös és nem elkerülhető változások jellemző tulajdonságainak a felismerése lehetőséget teremt az ilyen változások puha követésére, a hozzájuk való könnyű igazodásra. Mindez azt a célt szolgálja, hogy a maguknak minduntalan teret követelő új társadalmi tartalmak és formák minél kisebb áldozatok árán találják meg és foglalják el a helyüket, lehetőség szerint a már fennálló általános intézményi rendben. (Szemben a nyugati politikai hagyománnyal, ahol az új társadalmi formák rendszerint forradalmak útján valósulnak meg, amelyek arra törekednek, hogy maradéktalanul felszámolják a régi rendet.) Ezzel a kínai politikai filozófia (és társadalmi gyakorlat) alapeszméjévé tette a változások követését, az újhoz történő észszerű, finom, puha igazodást a kockázatos és áldozatokkal járó *átalakító* (ellenálló és ütköző) magatartással szemben.

Az iménti felfogás (nevezhetjük politikai filozófiai alapvetésnek vagy meggyőződésnek) szerint az emberi létezés minőségét és biztonságát a magához az emberi létezéshez és ennek változásaihoz való figyelmes igazodás határozza meg. Ez a létezés módja alapvetően nem teremtő, nem alkotó, nem cselekvő, hanem *fenntartó*. Elsődleges célkitűzése a változások világában való ép, sérülésmentes jelenlét, eligazodás, berendezkedés és megmaradás.

*

A fentieknek megfelelően a kínai filozófiai gondolkodás jellemző eszköze a *korrelatív* szemlélet és a *modális* logikai ítéletalkotás. Azaz a dolgok kölcsönös viszonyt (viszonyokat) alkotó *egymásmelletti* és az egyidejűleg több érvényes ítéletet (állítást) is megengedő, vagyis *többértékű* logikai gondolkodás. Szemben azzal a *kétértékű* (nyugati) logikával, amely két állítás közül csak az egyiket ítéli helyesnek, a másikat mint helytelen elveti. A harmadikat pedig (ha van egyáltalán) egyenesen kizárja. Ez a *kizárt harmadik* arisztotelészi törvénye. Ezekben a döntési helyzetekben a régi ázsiai logika szabályai előírják a *köztes harmadik* törvényének alkalmazását, vagyis elfogadják, hogy három (más esetekben

négy, öt, hat vagy még több) állítás is érvényes lehet egyidejűleg. A dolgok egymásmellettiiségének (korreláció) a szemlélete meg is követeli ezt a fajta, minden esélyt számításba vevő körültekintést. Különösen azokban az esetekben, amikor a régi ázsiaiakra jellemző, imént vázolt gondolkodásmód (korreláció és modális logika) használata olyannyira kizárólagos, hogy szinte teljességgel figyelmen kívül hagyja az *analitikus* gondolkodás alkalmazását.

Ismét a kínai filozófia szélesebb területére vetve egy pillantást, jól láthatjuk, hogy a kínai társadalom működésében (de minden létező világban, az emberi társadalmon kívülben is) lépten-nyomon föllelhető erős együttműködés-igény és igazodásmotiváltság az említett szoros viszonyokból, e viszonyok rendszerének jellegéből származik. Nem önkényes tehát a viszonyok középpontba állítása a régi ázsiai világrendben, hanem a szemléletből adódó, szükségszerű, megkerülhetetlen következmény.

Eddig említett jellemzőin túl a régi kínai filozófia nem tekinti az *idő* múlását lineáris folyamatnak. Felismerték, hogy sem a múlás, sem a haladás jelensége nem jelent irányt. (Haladáson a nyugati szemlélet rendszerint fejlődést vagy valamiféle pozitív irányú változást ért. Pedig sem a haladás jelensége, sem maga a fogalom semmi ilyesmit nem jelent. Haladás minden irányban lehetséges, előre és hátrafelé – azaz visszafelé – is.) A kínaiak szerint az idő hosszú távú (történelmi korszakoknál is hosszabb) múlásában sincs semmiféle irány, nincs *előre*, és nincs *hátra* sem. Az ember történelmében sincs semmilyen nembeli gyarapodás, fejlődés, de nincs regresszió sem. Múlás van és egyféle ciklikusság, ami önmagában ugyancsak nem jelent semmiféle értékváltozást.

Ennél fogva sem az emberi létezés értelmét, sem a minőségét nem az aktív cselekvés végső célja határozza meg. Még akkor sem, ha ez a cél a tökéletesnek szánt emberi jövő felépítése lehetne. Ráadásul a cselekvő aktivitásnak mindenkor következménye a belőle származó *visszahárulás*, amit a nyugati szemlélet igen ritkán vesz figyelembe. A visszahárulás velünk szemben tartó folyamat: mintha létezne egy velünk szemben, felénk tartó idő is. Az idő jövőbe tartó haladásának és az azzal szemben tartó folyamatnak, a visszahárulásnak a találkozása a *jelen*. A jelen ebben a metszéspontban végpontja a múltnak, és eleven kezdőpontja a jövőnek. Ám a jövő a múltból és a jelenből nem meghatározható, tőlünk

beláthatatlan messzeségben áll. A létezés megtartásának egyetlen alapja tehát a múlt. A *történelmileg létező* világ biztonságos fenn-tartása a jelenben a múlttal való folyamatos érintkezés által valósítható meg. Ez a kínai történelemszemlélet alapja, és a kínai kultúra több ezer éves folyamatosságának a magyarázata. Ebből származik a történelem és a múlt eszméinek, értékeinek vallási jellegű és mértékű tisztelete, a mindenkori kínai jelen idő értékeinek stabilitása. A jövőből érkező változások illesztése mindig ebbe a jelenkori létezésbe történik, lehetőleg ütközésmentesen.

A kínai politikai és kulturális változások szerves és szoros kapcsolata a hétköznapi élettel döntően a jelen iránt érzett, szokatlanul erős társadalmi bizalomból fakad. (És ami ezzel együtt jár: a jövő iránti bizalmatlanságból.) A jelen állapotainak és a jövőből érkező változásoknak készséges elfogadása pedig abból a hitből fakad, hogy a földi világ mindenkori állapotai a természet rendje és az Ég szándéka szerint valók, és eszerint történnek változásai is. A mindenséget szabályozó és mozgató erő (a *tao*) befolyásolása egyfelől lehetetlen, másfelől értelmetlen lenne. Az Ég, a Föld és az Ember hármasságából mindegyiknek megvan a maga rendeltetése: az Ég és Föld az emberi világ rendelkezésére bocsátja a létfeltételeket, a „javakat”, az Embernek pedig az a dolga, hogy megőrizze ezeket, és éljen velük. Így alakult ki az egyes emberben és a társadalmi intézményekben is a megőrzés, a fenntartás, a *nem-befolyásolás elve*, amely sokkal kevésbé bizonyult kockázatos életvezetési elvnek, mint a nyugati hős merész, változásokat követelő, *történelemcsináló* eszméje.

Ezek tehát a *történelem akarásának és nemakarásának* nagy kérdései. Ez a kettősség foglalja magába a nyugati, azaz *cselekvő*, és a régi ázsiai, azaz *fenntartó* elvű filozófiai gondolkodás végpontjait.

A TÖRTÉNELMEK

*„Mi vagyok hát, ha nem lehet s szabad
az emberiség csúcsára elérnem,
amelyre oly rég hajt a vérem?”*

(J. W. GOETHE)

Kétféle van: a célja felé tervszerűen és töretlenül haladó nyugati történelem, meg a semerre sem haladó keleti. Az utóbbiról azt is mondhatjuk, hogy észrevétlen. Mije is a történelemnek a haladás és a nem haladás? Tulajdonsága, iránya, eszméje, értelme, törvénye? „Vajon léteznek-e olyan individuumok feletti egységek vagy rendszerek, amelyek láthatatlanul túlnyúlnak az észlelt dolgok és egyének felett, s amelyekre törvényszerűségek állíthatók fel?” – fordult ötven évvel ezelőtt fölött kérdéssel a mindenkori történészhez a tudományos rendszerkutatás egyik úttörője, Ludwig von Bertalanffy.

„Alapvető felismerésnek tűnik, hogy az emberi történelem nem [...] az egész emberiség haladása, hanem a történelmet meglehetősen kevés számú szociokulturális rendszer hordozza. Ezeket a rendszereket eltérő módon kultúráknak, civilizációknak, szuperrendszereknek stb. nevezik. Számuk, kiterjedésük és határaik ugyan meghatározatlan és többféleképpen értelmezhető, de »stílusuk« jellegzetesen különböző. Ezek a rendszerek szabályszerűségeket mutatnak fejlődésükben, amelyek durva metaforával a növekedéssel, az éréssel és az elmúlással hasonlíthatók össze.”

Egyszóval minden történelem szociokulturális rendszer, és mind-egyikben felfedezhetők bizonyos szabályszerűségek, ám a történelmeknek mindeneke előtt „stílusuk” van. Hangzik a váratlan és frappáns

válasz, ugyancsak Bertalanffytól. Szokatlanul jó válasz a réges-régi kérdésre („mije is van a történelemnek?”), persze az égvilágon semmi köze a rendszerelméhez. De hát mitől is tudnának ennél többet mondani erről a rendszerek? Ha egy kicsit is okosabbak lennének, nem Bertalanffynak kellett volna válaszolnia saját kérdésére. Lám, a történelemmel ma is pontosan úgy vagyunk, mint ötven évvel ezelőtt. A történelmet nem képes feltárni az emberi elme leghatékonyabb eszköze, a matematikai ész sem.

A NYUGAT

„A haladás menete lehet gyorsabb vagy lassúbb, de vissza sohasem fordulhat, legalábbis mindaddig, amíg a Föld a mai helyét foglalja el a világrendszerben.”

(NICOLAS DE CONDORCET)

Eleinte a földi világ minden eseményét Isten irányította, ő maga tartott kézben minden változást. Szigorúan felügyelte az édenkerti szereplőket, szemmel tartotta minden tettüket, és számolt tetteik következményeivel. Jótékonyan vigyázta saját, egyéni és közös sorsukat, vagyis az egész (ekkor még kétszemélyes) emberi nem jelenét és jövőjét. Isten egymaga volt a történelem csinálója és gondviselője. Az első, nem az ő jóváhagyásával történt emberi cselekedet, vagyis az édenkerti engedetlenség nyomban olyan következménnyel járt, amely teljes önállóságra kényszerítette a szereplőket: elindította az embert a „saját történelemcsinálás” útján. Sejtette mindjárt, hogy rossz útra tévedt. „A természet története a jóval kezdődik, mert Isten műve, a szabadság története a rosszal, mert emberi mű.” (Immanuel Kant) Ezen az úton bizony nehéz a járás.

A természeti világ és az emberi szabadság ekkor kialakult viszonya azóta is változatlan. Már az első önálló emberi döntés, a tudás almájának leszakítása „örök időkre” meghatározta ezt a viszonyt. Ó, az „[a]z édes alma, mely után szaladva / az ember vágya föl hajt minden ágot” – sóhajt föl Dante, s az az édes alma bizony azóta is minden lépésénél végzetesen rámosolyog a tudásra és szabadságra törekvő nyugati hősre. Ennek az almának a leszakítása

eredményezte „a természet anyai öléből történő elbocsátásunkat”, fűzi tovább gondolatát Kant, vagyis megállapítja, hogy a büntetés, az elbocsátás ténye megpecsételte ember és természet viszonyát. Ma már azt is látjuk, hová vezetett ez az eleve baljós kezdet.

Kant „bibliamagyarázata” élénk idézi a teológiai és a filozófiai gondolkodás későbbi korszakainak legfontosabb kérdéseit. Mi legyen a jelképesen édenkerti eseményként emlegetett és imént idézett fordulat következtében magára maradt egyes ember, majd pedig az egész „emberi sokadalom” sorsa ezután? Milyen értelmes és elérhető célt láthat maga előtt a nemcsak jelképesen, hanem valóságosan is magára maradt, és léteért is egyedül felelős teremtmény, létezik-e számára ilyen cél egyáltalán?

Az első „szabad” cselekedet „[a] szülői gondoskodás ártatlan és biztonságos állapotának megszűnését eredményezte [...], az Isten egy kertből a tág világba taszította [az embert], ahol számos gond, fáradtság és ismeretlen baj várta. Azóta az élet fáradtságossága gyakran kelt benne vágyakozást valaminő Paradicsom után, ami képzelőerejének teremtménye, ahol nyugodt semmittevésben és állandó békeességben álmodhatná át vagy vesztegethetné el életét. De közte és a gyönyör e képzelt birodalma között ott áll a nyughatatlan és szüntelenül a belehelyezett képességek kifejlesztésére hajtó ész, s nem engedi, hogy visszatérjen a nyersesség és együgyűség állapotába, amelyből kiemelte (1 Móz. 3,23–24.)” – meséli tovább a filozófus (1786-ban) az emberi nem itt már teljességgel saját történelmének kezdeti pillanatait, és részletezi az események következményeit.

Ugyanitt röviden, és rá jellemzően érzéketlen, költői nyelven fölvezet az ebből a kezdetből származó későbbi keserves nembeli állapotunkat is. Szerinte az ember végzetes édenkerti cselekedetének következményei máig arra kényszerítik az egész emberiséget, hogy „mégis türelmesen nyakába vegye a gyűlölt fáradtságot, fusson a megvetett hiúságok után, s a halált is, amitől borzad, feledje a kicsinységek között, amelyek elvesztésétől még jobban retteg”.

*

Kant itt megfogalmazott mondatait a kertbéli történet részleteiről és következményeiről azért tartottam érdemesnek ilyen hosszasan idézni, mert ezek a mondatok az imént felsorolt teológiai és

filozófiai alapkérdésekre már felvillantják a lehetséges válaszokat is. A számunkra legégetőbb kérdés mind közül természetesen itt is történelemfilozófiai. Dante Alighieri megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy vajon „mi is a társas együttélés végső célja egyáltalán?” (A monarchia) Mert ha van ilyen, akkor mindenekelőtt e cél megvalósítására kell élete során törekednie az embernek, ha pedig nincs, akkor új és másféle kérdéseket kell föltennie, és a rájuk kapott válaszokból kell észszerűen következtetnie létezése értelmére és céljára, azaz mindennapi létmódjára.

Mert az Úr csak a kiűzetés terheit sorolta el az elbocsátáskor az éden kapujában, arról, hogy a szörnyű viszontagságok elviseléséért mi „jár” majd cserébe, vagy mi nyújthat érte vigasztalást, nem beszélt. „Az embernek pedig mondta: [...] Átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban. / Töviset és bogácskórót teremjen tenéked; s egyed a mezőnek füvét. / Orczád veritékével egyed a te kenyeredet, míglen visszatérsz a földbe.” (1 Móz. 3,17–19.) Vagyis az általa reá mért sors magasabb célja felől, vesződéses élete értelméről az Úr nem világosította föl az embert. Márpedig a teológiaiilag is kiválóan képzett Dante („Dante, a nagy teológus, az összes dogma tudósa” – így idézi alakját bolognai költőtársa, Giovanni del Virgilio) meggyőződéssel vallotta, hogy a világon minden teremtetett dolognak valamiféle céllal és értelemmel kell bírnia.

Az értelmes emberi lény nem törődhet bele értelmetlen és céltalan sorsába, tengődésébe, sem hiábavaló erőfeszítéseibe és halálába. „[É]sszerű, hogy mindazon dolgok értelmét, melyek valamely célra rendeltettek, e célból állapítsuk meg. Minek okáért másként fogják felvágni a fát házépítés céljára, és másként hajóépítés céljára.” Azaz a végső cél ismerete nélkül az ember mindennapi élete, tevékenysége sem alakítható, de nem is tervezhető. Meg kell tehát „világítanunk, mi is a társas együttélés végső célja, s ha ezt megtettük, úgy – miként a Filozófus [Arisztotelész] mondja Nikomakhosznak – munkánknak több mint a felét elvégeztük” – érvel Dante.

Bölcseleti műveit elemezve nem véletlenül állítják a filozófusok, hogy ha nem vált volna költőként klasszikussá, bizonyára a filozófiatörténet egyik jeles szereplőjeként tartanák számon. A monarchiából imént idézett kérdésfelvetése – akárcsak előzőleg Kanté – a szabaddá és egyben céltalanná vált emberi élet

egészét fogja át, nemcsak teológiai, hanem filozófiai, lélektani és etikai vonatkozásban. A helyes válasz reményében ezért is haladhatunk tovább bizalommal az általa választott úton.

„A kutatott kérdés megvilágítására – írja – tekintetbe kell vennünk, hogy más az a cél, amelyre a természet a kéz egy ujját teremti, mint amelyre az egész kezét, megint más az a cél, amelyre a kart és ismét más az, amelyre az egész embert teremti; ugyanúgy más az a cél, amelyre az egyes embert teremti, más amelyre a családot, a szomszédságot, megint csak más, amelyre a várost, ismét más, amelyre a királyságot hozza létre; végezetül egyetlen végső cél az, amelyre az Örökkévaló Isten a maga művészete révén, amely a természet, létrehozza az egész emberi nemet. Itt ezt a célt keressük.”

Miután Dante arra a meggyőződésre jut, hogy az emberi nem egészének feltétlenül rendelkeznie kell „valamely olyan saját tevékenységgel”, amelyre „egész sokaságában rendeltetett”, innen már csak egyetlen lépés a nembeli létezés végső céljának felismerése. Különösen annak a filozófusnak, aki jól ismeri az antik gondolkodókat, közöttük is fő helyen Arisztotelészt, akinek legértőbb és legrangosabb középkori kommentátora az a cordobai Averroës volt, aki ugyancsak Dante kitüntette.

Az emberben rejlő „végső erő”, azaz a „potenciális értelem” felismeréséig és végső emberi célként való kitűzéséig Dante mindenekelőtt Arisztotelészt követve jutott el. A monarchiában ez a fogalom ugyanazt a lehetséges, kifejleszthető, elérhető értelmet, felfogóképességet jelenti (*intellectus possibilis*), ami csakis az emberi nem sajátja, és aminek lényegét Arisztotelész is hasonlóképpen írta le. Ugyancsak hozzá és Averroëshez hasonlóan hangsúlyozza Dante e képesség legfőbb jellemzőjét: „össztársadalmi” megvalósíthatóságát, érvényesíthetőségét. „Minthogy ez a képesség egy ember vagy az emberek valamely fent említett részleges közössége révén nem érvényesülhet teljesen, kell hogy az emberi nemnek meglegyen a sokasága, amelynek révén egész képessége válóra válhat.” Csakis ennek a képességnek a megvalósítása és teljes kifejlesztése lehet tehát „az összességében tekintett emberi nem sajátos tevékenysége”, mely egyben az egyetemes emberiség végső célja is.

Ezt ismeri fel tehát Dante, valamivel túl a középkor delelőjén, s ezzel egy napjainkig húzódó gondolati ív kezdőpontját jelöli ki a filozófiai gondolkodásban. Tézise az emberi társadalom világi

berendezkedésének és tevékenységének végső értelmét fogalmazza meg, azt a már teljes mértékben szekularizált gondolatot, mely szerint a boldog földi lét egyedül az emberi képességek kifejlesztése által érhető el, a tudás és a bölcsesség megszerzésével. Többet nem tehet magáért az ember, sem mint egyén, sem mint közösség, jelenti ki a filozófus, s azóta sem láthat maga előtt ennél magasabb célt az emberiség.

Persze ez sem mondható éppen szerény célkitűzésnek. Végső megvalósulását tekintve az egyes ember hozzájárulása valóban igen csekély mértékű lehet, ám egészében mégiscsak magasztos és jelentős lesz az eredmény. „Csak az összes ember ismeri meg a természetet, csak az összes ember éli meg az emberit” – állítja sokkal később (ugyancsak örök érvényűen) Goethe is, de ez a megállapítás is csupán az emberi intellektus erőfeszítéseinek végső határát jelzi. Van-e még ezen felül is valami, ami az ember nembeli sajátjának tekinthető? Mit ad hozzá az emberi intellektus erőfeszítéseihez az Örökkévaló? Mi lesz a legfőbb jó? Az Úr adománya vagy az Emberé? Haladjunk tovább a Dante által vágott ösvényen, hátha látunk még magunk előtt további (és egyre távolabbi) célokat.

A teológus Dante természetesen lát ilyet. Lát tehát eddig egy, a véges földi élet boldogsága számára rendelt célt, ez a „potenciális értelem” teljes kibontakoztatása és megvalósítása; és lát egy, az örök élet boldogsága számára rendelt célt, „mely Isten boldog színelátásában áll”. E kettős célról szóló elméletét is A monarchiában fejt ki, ismét csak meggyőző (költői és bölcselői) erővel.

„Ennek megértéséhez tudni kell, hogy a létezők között egyedül az ember az, amely közbülső helyet foglal el a múlandó és a romolhatatlan dolgok között. Ezért a filozófusok helyesen hasonlítják az embert a horizonthoz, mely két féltéke középvonala. Az embert ugyanis mindkét lényeges alkotórésze szerint tekinthetjük, ti. a lelke és teste szerint, és ha csak egyik része, mármint a test szerint tekintjük, akkor múlandó, ha viszont a másik része, azaz a lélek szerint, akkor romolhatatlan [...] Ha tehát az ember bizonyos közbülső helyet foglal el a múlandó és a romolhatatlan között, minthogy minden közbülső osztozik a két szélsőség természetében, az is szükségképpen mindkettő természetének részese. És minthogy minden természet meghatározott végső cél felé tart, követ-

kezik, hogy az embernek kettős célja van. S mivel minden létező között egyedül részese mind a múlandóságnak, mind a romolhatatlanságnak, minden létező között egyes-egyedül rendeltetett két végső célra egyrészt mint múlandó, másrészt mint romolhatatlan.

A kimondhatatlan Gondviselés tehát két elérendő célt állított az emberek elé: az egyik a földi élet boldogsága, mely saját erőnk kifejezéséből áll, s amelynek jelképe a földi Paradicsom, a másik az örök élet boldogsága, mely az Isten boldog színelátásában áll, s amelyre saját erőnkől eljutni nem tudunk, hacsak az isteni kegyelem fénye meg nem világosít bennünket, ezt pedig csak a mennyei Paradicsom útján érthetjük meg.

E két különböző boldogságra mint két különböző végkövetkeztetésre, különböző utakon kell eljutni. Az elsőre a filozófia tanításain keresztül érhetünk el, olyképpen, hogy érvényre juttatjuk erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásában. A másodikhoz pedig az emberi értelmet meghaladó hitigazságok révén juthatunk el, ha azokat a teológiai erények (hit, remény, szeretet) gyakorlásában követjük” – idáig jutott tehát Dante Alighieri még a középkorban, s eredeti és merész elgondolásának, a kettős célnak a „felelőssévé” – mint láttuk – a „kimondhatatlan Gondviselés”-t tette meg.

Az Úr természetesen gondot visel a világegyetem egészére, a fizikai (anyagi) világra éppúgy, mint az emberire (szellemire); az egyes ember születésére és sorsára; az emberek sikereire és kudarcaira; a népek ügyeire; valamint népe biztonságára – mindezt így tudjuk a Szentírásból. Ugyancsak nyilvánvaló, hogy az Úr ügyel az üdvtörténet irányára is, az üdvterv pontos megvalósulására.

Ezekről azonban Dante nem nyilatkozik, „Isten boldog színelátásában” összegzi az üdvösséget, „az örök élet boldogságát”. A monarchia üdvtörténete a dantei kettős végső cél megvalósulásával végződik, Dante történelmi jóslatában e kettős cél elérésével kezdődik Krisztus ezeréves birodalma. Az édenkerti bűntől való szabadulás, a feloldozás nagy pillanata ez, egyben az örök élet kezdete, az ember földi történetének utolsó állomása. Az üdvtörténet menetrendjének legkorábbi bibliai feltűnései, később Szent Iréneusz egyházatya vagy Szent Ágoston világkorszakai, a dantei kettős cél felé haladás eszméje, majd az üdvtörténeti látásmód különféle máig tartó magyarázatai – mind egyetemes történelmi

folyamatot és irányt tételeznek, az emberi szellem kiteljesedésének és kiterjesztésének, a *haladásnak*, a *fejlődésnek* folyamatát és irányát.

Ebben az értelemben az üdvtörténet (üdvterv) elgondolásai pontosan a modern európai történelemszemléletet előlegezik meg, vagy annak szolgálnak mintájául. A földi lét boldogságának dantei elképzelése pedig a „potenciális értelem” kibontakoztatása, mely nem isteni közreműködéssel történik, hanem „*saját erőnk kifejezéséből áll*”, időben már egy igen jelentős lépéssel megelőzi az összes többi középkori elgondolást. Dante „kettős cél” eszméjében már egyértelműen megjelenik a *realitás*, a reneszánsz és a humanizmus korának későbbi antikvitás felé fordulása, másképpen: a középkori keresztény szemlélettől (szellemtől) való elfordulás és eltávolodás.

*

A *realitás* vágya nem a messzehatót, a távolit fürkészi, nem az emberen túlit vagy innenit vizsgálja, hanem az ezeknél sokkal közelebbit: a nyers valóságot, az anyagit, a jelent, a konkrétat és aktuálist. Mindezzel szorosan együtt jár a humanizmus legalapvetőbb szemléleti jellemzője, az emberközpontúság, ami nem jelent mást, mint az emberi jelenlét és fennhatóság kiterjesztésének szándékát az egész teremtet világra. Másképpen: az emberen túli világ „humanizálását”. Ismét megjelenik az az antik bölcelet kezdeteiről ismerős törekvés, hogy az emberi szellem minden képességével és minden erejével az egyes ember földi boldogulását szolgálja. Ennek elengedhetetlen része, hogy például a bölcelet tanításai is mindenekelőtt a gyakorlatot segítsék elő, a cselekvés és a cselekvő szándékainak megvalósulását. Dante szavaival ez az antik célkitűzés már felszólításként fogalmazódik meg: úgy éljünk a földön, hogy nembeli értékeink „*erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásának eredményeképpen*” a földi világ tökéletesebbé válásában jussanak érvényre.

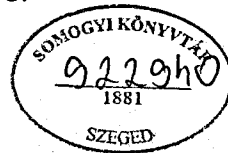
A középkor végétől azonban a józan szemlélő megfontolt, gyakorlatias építkezés helyett teljes felfordulást tapasztalhatott a nyugati világ szellemi életében. A *realitás* váratlan és profán feltűnésével („*A realitás az Istentől megfosztott természet.*” C. F. von

Weizsäcker) a kor szereplőinek jóformán minden érdeklődése megszűnt az ember múltja és jövője iránt. A távolabbi emberi célok közül az üdvterv ígéretei már sokak szemében egyáltalán nem számítottak vonzónak, a szekularizált világtörténelem haladásának kérdései pedig még nem hoztak izgalomba senkit. De a szellemtelenített kor irányt vesztett hősei általában sem kutattak, nem kerestek maguk előtt semmiféle távlatot.

A reneszánsz és a humanizmus korának későbbi főszereplőiben is kizárólag az eleven ember és annak ugyancsak életteli *jelene* keltett érdeklődést. Ilyen körülmények között a történelem elvesztette jelentőségét a jelen tevékeny alakítóinak szemében. A múlt útjai tévutaknak tűntek, az elbeszélte eseményeket legendáknak, meséknek, jelentőség nélküli történeteknek tekintették, a jövő útjait pedig kifürkészhetetlennek tartották. A jelen hősei *történelemellenessé* váltak. Nem volt még bizalmuk a későbbi idők történelemcsináló emberében (utoljára az ókorban láttak ilyet, azok is mind elbuktak), a történelemcsináló Istennek pedig éppen ők fordítottak hátat. Nem találták méltó helyüket saját korukban, leginkább izgatottan rögtönzött pillanatokból állt össze váratlanul rájuk tört szabad, reneszánsz életük.

„*A reneszánsz történész szemében az ember nem tudja a cselekedeteit irányítani és értelme munkájával a sorsát megteremteni, mint az antik filozófiában, hanem szenvedélyes és indulatos teremtmény, mint a keresztény gondolkodásban. A történelem tehát az emberi természet szükségszerű megnyilvánulásainak tekintett emberi szenvedélyek története lett.*” (Robin G. Collingwood)

Ennek a kornak szellemi zűrzavarát vetíti elénk igencsak jellemzően a neves humanista, *Francesco Petrarca* eltévelyedésének ma már széles körben ismert (bizarr) története, 1336-ból. A költő korabeli performanszt a feljegyzések hőstettként örökítették meg. Petrarca és unokaöccse, Gherardo, hogy az emberi szellem diadalmas erejét demonstrálják, elhatározták, hogy egy kihívó, erőteljes tavaszi napon szemlét tartanak az ellentáborban, az embert örökösen fenyegető és zaklató hegyek, vizek, erdők sötét világában. Helyszíneként – a különféle rémekkel és ellenséges szellemekkel teli természet egyik korabeli fellegrárát – az Avignon melletti Mont Ventoux-t, vagyis Szeles-hegyet jelölték meg.



Félelmét legyőzve a két fivér felmászott hát a hegyre, s hogy a természet sötéttségét beragyogja az emberi szellem világossága, a csúcson elővették Szent Ágoston Vallomásait, majd fennhangon, hosszan és megrendülten olvasni kezdték. Miután végeztek a természetnek szánt leckével, lejöttek, és hőstettükről részletesen beszámoltak az odalent rájuk várakozóknak. Azt mondták (és ma is így tudjuk), hogy jelképes hegymászásnak szánták a demonstrációt, a szándékuk pedig az volt, hogy „a költészet nevében birtokba vegyék a hegyet”. Birtokba vegyék a hegyet... „A természet továbbra is fennáll; most azonban nem is isteni-démoni egyszerű létezés, és nem is gonosz, megváltásra szoruló világ, hanem a józanul konstataható valóság – maga a realitás, semmi több” – így foglalja össze igen érzékletesen és pontosan a középkorból kilépő európai hős és az őt körülvevő világ viszonyát a már idézett német gondolkodó (és fizikus!), Carl Friedrich Weizsäcker.

Ennek a kornak már két évszázada változatlanul burjánzó kusza eszméi és eseményei között igyekezett rendet teremteni Niccolò Machiavelli, a páratlan műveltségű firenzei politikai gondolkodó, A fejedelem híres szerzője. Sokat tudott, sokat látott: tanúja volt Savonarola négyéves kormányzásának; a Firenzei Köztársaság két kancelláriájának is titkára volt; a köztársaság követeként járt az itáliai fejedelmek, a francia király és a német-római császár udvarában; majd megbecsült tanácsadója volt a Medicieknek és ellenfeleiknek, a Borgiáknak, sőt a Borgiák ellenfelének, II. Gyula pápának is. Meggyőződése szerint mindannyian rászorultak a politikai filozófia minden addigi tapasztalatára, mivelhogy a hatalom és a rend megtartása – vallotta Machiavelli – nem lehetséges karhatalmi eszközökkel, csakis ügyes egyezségek, kompromisszumok révén sikerülhet.

„Az emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, életüket és vérüket kínálják [...], de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened.” Ez a szörnyű tapasztalat volt Machiavelli hosszú politikai pályafutásának alapélménye, sőt, megfigyeléseit összegezve – ugyancsak A fejedelemben – határozottan kijelentette, hogy „az emberek [...] gonosz indulatúak”. És mivel „a rendetlenség álta-

lán az egész közösséget veszélyezteti”, valamint Itália esetében az olasz egység megteremtésének lehetősége múlhatott a firenzei közállapotokon és a városállam politikai erőnlétén, Machiavelli nem kockáztathatott: a szigorú, de nem észszerűtlen rendet és fegyelmet tekintette a jövő alapjának, a közös itáliai cél zálogának. Államelmélete – későbbi rossz híre ellenére – jóval megengedőbb, józanabb volt, mint a realitás eszméinek nyomában haladó későbbi (természettudományos szemléletű) politikai gondolkodóké, filozófusoké, többek között Baconé, Hobbesé vagy Hume-é.

*

A praticista és szókimondó Machiavellihez képest a korabeli, 16–18. századi angol filozófusok többsége, következetes természettudományos erőfeszítéseik ellenére, többé vagy kevésbé naiv, sőt felhőjáró idealistának tekinthető. Még akkor is, ha – szemléletükből következően – számos premisszájuk realiztikusnak bizonyult. A „valódi” idealistáktól eltérően például nem éltek végzetes tévedésben az emberi társadalmat alkotó *egyén* és az *emberi természet* megítélését illetően. Kiindulópontjukként csaknem mindig szigorúan józan és kritikus megállapításokat fogalmaztak meg.

„Bármekkora is az emberek sokasága: ha cselekedeteiket egyéni nézeteik és vonzalmaik irányítják, nem várhatnak egymástól oltalmat vagy védelmet sem a közös ellenséggel, sem pedig az egymásnak okozott jogtalankodásokkal szemben.” (Thomas Hobbes) „[A]z emberi szellemben egészen bizonyos, hogy nincs olyan hajlam, mely [...] ellensúlyozza a nyereségvágyat.” „[M]egállapíthatjuk, hogy az emberi szellemben nem lakozik semmifajta szenvedély, mely [...] az emberiség mint ilyen iránti szeretetben nyilvánulna meg.” (David Hume)

Józan emberképük ellenére a társadalom egészére és történelmének alakulására vonatkozó következtetéseik mégis mintha a jövő irreális megszépítésére törekednének. Mintha túl messzire rugaszkodnának az általuk is tapasztalt valóságtól, ezért aztán olykor utópisztikus következtetésekre jutnak. Realista emberkép, józan kiindulópontok, szigorú természettani módszerek, majd váratlan, költőileg színezett képtelen következtetések... Ez utób-

biban áll a különbség köztük és a firenzei gondolkodó között. Machiavelli mindenkor, minden helyzetben *valóságos* államról gondolkodott, az angolok (Bacon, Hobbes és Hume) meg inkább csak álmodoztak.

Az előzőekben láttuk, hogy Machiavelli korának több jeles filozófus politikusa mellett Thomas More és Tommaso Campanella is az utópisták sorsára jutott, pontosabban ők váltak az utópia irodalmi műfajának megteremtőivé, ők lettek a máig legismertebb utópisták. (A kor fonáságainak szemléltetésére érdemes még a 16. századi kiváló francia jogfilozófust és nagy hatású államelméleti bölcslőt, Jean Bodint is megemlíteni, akinek fő műveként kortársai a *Boszorkányok és varázslók démoni praktikai* című munkáját tartották számon, mely azt bizonygatja, hogy a boszorkányok kínvallatásához; majd máglyahalálra ítéléséhez elég a szóbeszédet alapul venni. Akik viszont nem démonológiai képzelődéseire figyeltek, rangban Montesquieu és Montaigne mellé állították.) Realitás és utópiák, rögeszmék és éleslátás, felülmúlhatatlan művészi tehetség, valamint hiedelmek és babonák: a reneszánsz végletei, szeszélyes váltakozásban a művészet, a tudomány és a politikai élet minden területén.

Jól látszik, hogy a reneszánsz ember, aki még mindig nem döntötte el, hogy „mire való”, és mire képes, pillanatnyi (gyakran zseniális) rögtönzésein kívül nemigen tudja, hogy mit kezdjen magával. Mindenesetre elszántan kezében tartja a sorsát, nem enged beleszólást. Történelmi távlatait, mint láttuk, elveszítette (vagy inkább önszántából elvetette), és még sem „új” múltat, sem „új” jövőt nem lát maga előtt. Annak ellenére, hogy bármiféle elképzelése lenne múltból és jövőről, izgatottan serénykedik a jelenben, egyéni szabadságát és szellemi képességeit igyekszik lázas sietséggel, lelkesen kibontakoztatni. „Mindenben csupán féktelen, szenvedélyes elfoglaltságot keres” – csatlakozik a reneszánsz emberről alkotott korábbi véleményekhez Blaise Pascal, aki talán a legféktelenebb szellem volt közöttük, a humanisták stafétabotját már türelmetlenül váró újkor hajnalán. „Nem ismertük eddig az ember természetét”, teszi hozzá a tudományok élénk szellemű híve, a franciák büszkesége, matematikus, fizikus, vallásfilozófus, teológus, moralista és „vitatkozó”, ahogy saját magáról állította.

A nyugtalanságnak mint emberi alaptermészetnek Pascal az okát is szellemesen magyarázza:

„Miközben az emberek semmit sem kerülnek annyira, mint a nyugalmat, és nincs olyan, amit el ne követnének azért, hogy háborúságot támasszanak [...], azt képzelik, ha elnyerték volna a vágyott tisztséget, utána gyönyörűséggel adnák át magukat a pihenésnek. Am amikor az ember kegyvesztetté lesz; és vidéki lakába száműzik, hiába a vagyon, hiába a kiszolgáló szolgálkaszemélyzet, nyomorultnak és elhagyatottnak érzi magát, mert senki sem akadályozza meg abban, hogy önmagán járjon az esze.

De még ha mindenfelől eléggé védve éreznénk is magunkat, a gond a maga erejéből akkor is hamarosan ránk törne szívünk mélyéből, ahol természeténél fogva gyökerezik, és megmérgezi a lelkünket [...] Az ember tehát oly szerencsétlen, hogy sajátos alkatánál fogva akkor is emésztene a gondok, ha erre semmi oka nem volna. Arra jöttem rá, hogy van ennek egy nagyon is valóságos oka, mégpedig a mi gyarló és halandó állapotunk természetes nyomorúsága, amelybe ha alaposan belegondolunk, semmi sem képes megvigasztalni bennünket.”

Hát igen, megint itt van a vég, a végesség, amit a nagy Pascal sem tudott feledni. Szerinte még az uralkodók sem képesek rá. „[H]a a királynak ideje van elgondolkodnia rajta, mi is ő voltaképpen, akkor az ebből származó bágyadt boldogság nem fog neki elég lelkiezőt adni, így aztán szükségszerűen az őt fenyegető veszélyekre és a bekövetkező lázadásokra terelődik a figyelme.” Ezért van annyi háború, ezért olyan mozgalmas, kusza, áttekinthetetlen Pascal szerint az ember egész történelme.

Leveleiben azután a francia vitatkozó véleményt mond még az uralkodók szórakozásáról is (például a nyúl vadászatról) mint a végességről való leghatásosabb figyelemelterelésről, ily módon a történelem gyógyítójáról. Mert valahogyan mégiscsak el kell töltenie mindenkinek a neki szánt időt itt a földön, és ezt úgy kellene csinálni, hogy ne származzon belőle túl nagy baj. Vagyis továbbra is az itt a kulcskérdés, hogy „mire képes és mire való az emberi nem?” Az nem lehet, hogy tévesen állította Dante: „*van az emberi egyetemességnek valamely olyan saját tevékenysége, amelyre az egyetemesség egész sokaságában rendeltetett*”. Vagy valóban létezik ilyen, de az ember még mindig nem talált rá? Netán rátalált,

de unja „intellektusa tökéletesítését”? Ne adj isten, sohasem lesz képes betölteni a rendeltetését?

*

Francis Bacon tudományos munkásságát és belőle származó utópiáját már csak egyetlen lépés választotta el a felvilágosodás zászlóbontásától, majd teljes virágba borulásától. Ekkor már több mint háromszáz éve nyílegyenesen ebbe az irányba mutatott a realitás szellemének feltartóztatathatlan erősödése, egyre szélesebb körben való terjedése. Jelképesnek tekinthetők ebből a szempontból az angol filozófus és államférfi életének, halálának és utóéletének előttünk már jól ismert részletei. Egész életműve máig tartó, óriási karriert futott be, annak ellenére, hogy természettudományos elméleteinek többségéről már életében kiderült, hogy tévedéseken, komikus félreértéseken alapszik.

1627-es megjelenése idején például Bacon utópiájának, az Új Atlantisznak falanszteri jövőképéről mindenki tudta jól, hogy embertelen, őrült képzelődés. Rajta kívül a világon még soha, senki nem álmodott ilyen „boldogságországot” – sem magának, sem másoknak – mégis elfogadták pozitív utópiaként. Ebben a mértékét vesztett korban ilyen túlfokozott volt a „tudományosság” iránti tisztelet, jóhiszeműség és bizalom. Még a legjózanabban is csak egy kissé rögeszmés tudós író látomásának tekintették az Új Atlantiszt (az utópiák között mi is vetettünk rá egy pillantást), de aztán a francia enciklopédisták már Bacon egész életművével együtt a legmagasabb szellemi teljesítmények közé sorolták. „Legtöbb hálával Bacon kancellárnak tartozunk, aki a tudományok és mesterségek általános lexikonjának eszméjét fölvetette” – írja Denis Diderot az Enciklopédia ajánlásában. Hamarosan pedig szörnyű utópiája és elméletei közhiedelemmé, „tudományos jövendőléssé” váltak a nyugati világban. Ő pedig legfőbb tekintéllyé.

Nem túlzás azt állítani, hogy Bacon korabeli fogadtatása, fölértékelése („Megoldván a természet rejtelseinek és a polgári bölcsességnek minden feladatát, [...] beteljesedett rajta a természet törvénye.” – Francis Bacon sírfelirata), valamint az iránta támadt későbbi rajongás már előrevetítette a felvilágosodás legszélsőségesebb filozófiai és politikai eszményeit. De előrevetítette a természet-

tudományos társadalomszemlélet és gondolkodás kizárólagosságát, valamint a mindezeket szinte feltétel nélkül elfogadó emberi hiszékenységek legfelső fokát is.

A realitás szellemének – izgatott pezsgést eredményező – fogadtatásából, de még inkább a polgárság újonnan alakuló rendjében támadt lelkesedésből és tettvágyból – mely egyre csak fokozódott – a középkor végi polgárság azonnal felismerte, hogy ez az ő világa, ez a neki való szemléletmód és életforma. Az európai ember a realitás képviselőjében, sőt *megtestesítőjeként* érzi magát a legotthonosabban, mintha a nyugati világ hiperaktív városépítő, iparos, kereskedő, tudomány-, művészet- és történelemcsináló hőségének leginkább ez a szerep lenne testhezálló.

Mint láttuk, már a reneszánsz évszázadaiban fékezhetetlen tetterő feszült az önmagát újra felfedező és ünneplő emberben, tombolt az alkotásvágy és az életöröm. Volt mit ünnepelni: napról napra gyarapodott az emberi világ, a kor rátermett szereplői sosem látott dolgok, pompás és lelkesítő újdonságok sorát produkálták, dúskáltak a szellemi és anyagi javakban. És a realitás diadalútja ezzel még nem ért véget, éppen csak elkezdődött. A késő reneszánsz és a kora újkor évtizedeiben lép színre és ad új lendületet a cselekvésnek a realitás első számú istene: a *haladás* (vagy pontosabb „nevén” a *fejlődés*). Ha a középkor végével elveszni látszottak Európa keresztény szellemi javai, hát a közgondolkodásban mindezt hamarosan és maradéktalanul pótolta a haladáseszmény. Az ember ekkor vált igazán *homo creatorrá*, a *homo creator* pedig mindjárt a mindenség urává (*kozmodrátorrá*), az üdvtörténetből ekkor lett *egyetemes történelem*.

A realitás igen gyorsan népszerűvé váló ígérettel lepte meg követőit, ugyanis ez az ígéret többet ért a szemükben, mint a kereszténységé. A realitás nagyon gyors, földi megvalósulást ígért, és ugyancsak földi üdvözülést. A reneszánsz évszázadai során már ígéretesen formálódó ún. tömegember nem is gondolkodott sokáig, villámgyorsan átpártolt a közelebbihez, a kézzelfoghatóbbhoz: a konkrét földi örömeiket választotta. A sokaság mindig is erre várt. „Az emberek nem tudnak szabadulni ezen esztelen étvágytól, mely mértéktelen előnyt ad a jelen jónak – melyhez szükségszerű következással számos előre nem látható rossz társul – az eljövendővel szemben.” (Thomas Hobbes)

A barokk kor megerősödő keresztény szellemisége sem bírt a realitás eszméjével, az e világi gyors gyarapodás, amit a haladás kínált, ezúttal is meggyőzőbbnek bizonyult a keresztény túlvilági üdvösségnél. A szekularizálódó újkor pedig már nem is gondolt az emberi nem becsületének és szellemének (azaz a kultúra értékeinek) megmentésére. Az új kor új hőse új célokra tör, másféle harcokat vív, és egészen másféle módon, másféle fegyverekkel. Küzdelmeinek legfőbb célja: védelmezni és erősíteni a pozícióit. Fegyverei között a leghatékonyabb (ám a haladás eszközeként mégiscsak szolgál): az ész – a haladás után a realitás második számú istene. *„Az ész csak rabszolgája a szenvedélyeknek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni nekik.”* (David Hume)

A realitás azt ígérte, hogy mindenért kárpótolja híveit, amit a hatalomátvételnél elvett tőlük a gyors, e világi sikerek érdekében. Mert sok mindent elvett, de őszintén megmondta előre, hogy a gyarapodást bizony nem adják ingyen. A realitás elsősorban szellemiekre tartott igényt. A természetit kérte az embertől mindenekelőtt, és ebből is azt, ami szellem benne, ami *genius*, ami pogány lelkiség, lelkierő, érzékfölöttiség. A realitás a természetit profán anyagivá tette, kivonta belőle az ember panteizmusát. A természeti minden lelkiséget nélkülöző, holt anyaggá változott, az ember kapcsolata vele hűvös haszonelvűséggé.

A legdrágább szellemi érték, amit az új ember a realitás oltárára helyezett: az örök élet keresztény ígérete volt. De láttuk nemrég: már a középkor végén ott hevert a realitás oltárán az örök élet – az összes antik és keresztény javakkal együtt. Az üdvrend távoli és homályos beteljesülése áldozta föl, amiben az új ember már úgysem hitt teljes szívéből. *„Az örök élet vigasztalás csupán, nem valóság. A realitás az egyetlen valóság. Rajta kívül nincs más létező. Máris szolgál: teljesíti minden kívánságomat; szófogadónak, engedelmesnek látszik; értem minden szavát. Vele kötök szerződést”* – határozta el magát végleg és visszavonhatatlanul az új ember, az új kor első hajnalán.

„Ez a megtestesült ateizmus: már nem a merő tagadás és ellentmondás ateizmusa, nem a korai és késői modernitás frivol, kísérleti és úttörő ateizmusa, hanem az élet valódi vezérelveként halálosan komolyan vett ateizmus; nem a természetfölötti tökéletességnek a hitetlenkedés

jegyében hátat fordító ateizmus, hanem a meghamisított menny földre hozója. Az ember mint önmaga istene és megváltója világ fölötti státusba emelkedett; Isten tervét tökéletesítette és monoteizmusának bálványává önmagát tette; valóra váltotta Krisztus ígérétét és »legyőzte a világot«.” (Kolnai Aurél)

Íme az európai modern kor hőse és valóságos világa. A humanizmus kezdeti vágyálmait és hiedelmeit a felvilágosodás tudományként törvényesítette. Az azóta is tartó (végtelenített) jelen idő nem ismeri a *kétség* fogalmát. Lakója elveti a realitáson túli világot, azt hiszi, megfellebbezhetetlen tudást kap érte cserébe. A realitás tudását kapja csupán, de a végtelenített jelenben nincs is szüksége többre. A realitáson kívül ott valóban nincs más: a realitás része ő maga is, ennél fogva objektumként szemléli önmagát. Új lény, aki megszüntette korábbi nembeliségét, szubjektumát. Most isteni szerepében nekilát, megteremti és teremtményeivel benépesíti a realitás világát, amely minden részletében (totálisan) *szekularizált és humanizált világ* lesz. A modern világ új hőse teljes hatalomátvételre készül.

„A totalitás ateista humanizmust jelent, vagyis a társadalmi rend alapelvevé tett emberisten-eszmét, s ebben gyökerezik az ember életfelfogása. Isten nézőpontjából a teremtés természetesen »totalitás«: Isten nem a világban van, hanem »fölötte«. »Egységes«, »kerek« tudása van a világról, amely alá van vetve szuverén rendelkezésének. Ez az a totalitás, amit a modern ember igyekszik elbitorolni, s amelyet figyelemre méltó konoksággal és az önrombolás briliáns technikáival majmol. A vállalkozás reménytelenségéhez kétely nem is férhet. Az utópia nemcsak a gyakorlatban kivitelezhetetlen, hanem még elvileg sem gondolható el; az embernek nemcsak az a hatalma nincs meg, hogy Istent letaszítsa trónjáról, hanem még arra sem képes, hogy az emberi természetet megváltoztassa, s arra készítse saját magát, hogy azt kívánja, amit »akar«.”

Kolnai e mondatai már a posztmodern korszakát is lassan elhagyó nyugati hős „konok” igyekezetéről, a 20. század második felének szelleméről, és az egész szörnyű század tapasztalatairól szólnak, mégis itt *kell* már idéznünk őket, hogy jól lássuk, mennyire érvényesek a múlta, az újkor kezdeti századaira is. Hogy lássuk, mennyire konok történelmi elhatározásról volt szó már akkor is, és lássuk azt is, mennyire ragaszkodik több száz éves utópisztikus

elgondolásaihoz a már szintén több száz éves „modern” ember. Mi változott a korszak kezdete, majd a „fényes” 18. század óta? Azóta, hogy szinte váratlan heveséggel érvényre jutott az „ész akarata”, és ezzel egész korábbi történelmével szembekerült (önszántából szembefordult) az ember? Semmi sem változott? Az emberi természet képes egyáltalán változni? És fejlődni képes? Valójában mit jelent „az ember fejlődése”?

*

Az imént idézett két Kolnai-bekezdésben a felvilágosodás legfőbb céljával – a vallás száműzésével – szemben megfogalmazott harcos érvelés úgy hangzik, mintha szavainak vehemenciáját, mondjuk, egy voltaire-i röpiratból („*Taposd el a gyalázatot!*”) kölcsönözte volna a 20. századi (magyar–angol–amerikai) filozófus. Mintha a 18. század eszméire egy korabeli ellenforradalmi reagálást olvasnánk. „A történeti gondolkodás új iskolájának az élén – történeti műveivel – Hume és valamivel idősebb kortársa, Voltaire áll [...] Vallásellenességük azonban olyannyira heves és egyoldalú [...], hogy szemükben a vallás minden szóba jöhető értéket nélkülöz, merő tévelygés csupán. Aki a történelem bármely szakaszát teljes egészében irracionálisnak tekinti, az nem történészként vélekedik, hanem publicistaként” – jellemzi az újkori történelem legmeghatározóbb évszázadának szemléletét és gondolkodóinak mentalitását Robin George Collingwood, a kivételesen ritka nem empirista brit történészek egyike, már a 20. századból. Mindkét filozófusról megállapítja még, hogy „a történelem önmagában nem érdekelte őket [...] Voltaire nyíltan hirdette, hogy a 15. század vége előtti eseményekről nem lehet biztosan megalapozott történeti tudásunk [...] A rációt pedig olyan szűken fogták fel, hogy nem volt bennük semmiféle megértés, következőképpen belátás sem az emberi történelem olyan korszakai iránt, amelyeket észszerűtlenneknek ítétek.”

Mindebből jól látszik a 18. század történészeinek súlyosan hibás szemlélete, de ez még nem ad magyarázatot a mi korábbi és itt felmerülő kérdéseinkre. Vajon azóta is változatlanul jellemzi-e a mi európai történelemszemléletünket „a történelmi gondolkodás új iskolájának” ez a barbár, 18. századi indulata, a múlt lenézése, sőt elvetése? Ha nem is az ész, de a történelmi akarat miatt

nem vett új irányt? Miért nem tájékozódott másfelé is? Az utóbbi évszázadokban kizárólag a realitás térfoglalásának, a totalitás megvalósításának eszközévé lett az emberi értelem? Változott-e egyáltalán az emberi természet valaha is? Mert ez itt az *alapkérdés*.

Collingwood azt mondja erről, hogy a 18. század filozófusai az emberi természetet éppolyan változatlanak tekintették, amilyenek az antikvitás történészei például a római jellemet. Megváltoztathatatlanak, állandónak, *szubsztanciálisnak*. Ily módon a 18. századiak is szubsztancialisták voltak: pontosan olyan véglegesnek és örök érvényűnek tartották az embert, mint a természetet. „*Ez a feltételezés végzetesen eltorzította történelemfelfogásukat*” – teszi mindjárt hozzá Collingwood. „*Ha ugyanis az emberi természet nem változik attól, hogy jobban megértjük [az idők során], akkor a rá vonatkozó minden újabb felfedezésünk megoldja azokat a problémákat, amelyek ma még tudatlanságunk miatt ejtenek zavarba minket, és nem támadnak új problémák. Az emberi természetről való tudásunk gyarapodása tehát megszabadít minket azoktól a nehézségektől, amelyekkel most küszködünk, és így az emberi élet egyre jobb és boldogabb lesz [...] Beköszönt az ezeréves birodalom. A haladás 18. századi felfogása a természet és a szellem megismerése közötti hamis megfeleltetésen alapul. Valójában, ha az emberi szellem jobban megérti önmagát, akkor új és más módon kezd működni*” – folytatja érvelését a történész.

Kétségtelen, hogy a humanista és felvilágosult európai történészek és filozófusok minden korban megszállottan hittek a haladás eszméjében, az emberi természet és az emberi világ fokozatos tökéletesedésében. Hisznek ma is, és oly módon kívánják a történelmi haladást (vagyis az emberi tökéletesedést) megvalósítani, hogy igyekeznek (Kolnai szavaival) „elbitorolni” az Isten „egységes” és „kerek” tudását a világról, és ugyancsak „figyelemre méltó konoksággal” igyekeznek szert tenni Isten – a világ fölött gyakorolt – „szuverén hatalmára” is. Láttuk már: az európai ember a realitás feltűnésének első pillanataitól fogva totalitásra tör, „teljes hatalomátvételre készül”.

Collingwood szerint a haladáshit nélkülözhetetlen eszköze az emberi természet állandóságának, örök változatlanságának a feltételezése. Ezért hirdeti lépten-nyomon már a 17. században Descartes és Locke, majd később Montesquieu, ezért állítja meg-

győződéssel Hume, hogy „az emberről szóló tudomány az egyedüli szilárd alap a többi tudomány számára”, és ezért írja Herder, hogy „az emberi természet mindig ugyanaz marad; a világ tízezredik évében is”. Mert mindenáron hinni és maguknak is bizonyítani akarták, hogy a történelem vége csakis az lehet, hogy „elfogynak a problémák”, elfogynak a kérdések és kétségek, amelyek az emberiséget mindeddig „nyugtalanították”, bizonytalanságban tartották, hátráltatták, sőt meggátolták üdvtörténeti, majd világtörténelmi küldetésének teljesítésében.

Az immár felvilágosult, eszes és szabad embert azonban nem gátolhatja semmi, bármi történetje is a világban, a cél, az irány változatlan marad: történelme folyamán az ember töretlenül halad előre, „az ész és a méltányosság benne rejlő törvényeit követi [...] élvezheti a jólétet és az állandóságot [...], igazságos és boldog lesz” – állítja, és fejti ki olykor költőien érvelve Herder, azután hosszú oldalakon keresztül szinte szó szerint ismétli magát (*Eszmé az emberiség történetének filozófiájáról*), ennyire hinni akarja a végcél csodáját. Olyan nagy az elragadtatása, hogy még azt is hozzáteszi: „Ha csupán egyetlen ember lépett volna a Földre, általa is beteljesült volna az emberi lét célja.”

Vele csaknem egy időben hasonló következtetésre jut Kant („Világállam”), csak hogy ő már nem ennyire lelkesen. Am nem sokkal utána Hegel teljes mértékben osztja Herder megállapítását, bár egy szóval sem hivatkozik rá. De nem marad ki a derűlátók hosszú sorából a német idealisták egyike sem. Kétségei, sőt a fékezhetetlen haladással szembeállítható érvei mindegyiküknek vannak, ám a 18. és 19. század fordulójára visszavonhatatlanul „a társadalmi rend alapelvét tett emberisten-eszményt” már nem lehet megkérdőjelezni. Némelyikük érvelésében az isteni közreműködéssel felemelkedő ember – bár cáfoljon rá közönséges, sőt alantas történelmi tetteivel a magas küldetésre ő maga – lefokozhatatlannak bizonyult.

Akár helytállónak tekintjük a kor legkiválóbbnak tartott elméinek következtetéseit, akár nem, a minket leginkább izgató, az emberi természet változására vagy változatlanságára vonatkozó kérdéseinkre tőlük sem kaptunk meggyőző választ. Merész, meggondolatlan és odavetett kijelentéseket és állításokat igen, de meggyőző választ nem. Most azonban már úgy fogalmazó-

dik meg a kérdés, hogy az emberiségnek ezek a kiválóságai vajon azért ragaszkodtak-e az emberi természet (bármilyen legyen is az) változatlanságához, mert mindannyian úgy vélték, hogy feltétlenül szükségük van rá a haladáseszme bizonyításához (ahogy Colingwood írja), vagy pedig valamilyen egészen más okból? Például hűségéből az emberi szellem változatlanságáról már ősidők óta vallott meggyőződéshez, mely az antikvitás óta tartja magát a tudományok legkiválóbbjainak körében is. Mert ha nem bizonygatták is e „tézist” lépten-nyomon, nem is nagyon vitatták. A preszókratikusoktól Arisztotelészig, majd Dantéig és a humanistákig; azután a felvilágosultakig és tovább e kérdésben teljes konszenzus mutatkozott.

Amennyiben e mérhetetlenül túlterhelt fogalmon, az *emberi természet* az ember gondolkodásának és viselkedésének legjellemzőbb tulajdonságait értjük (persze általában és felületesen, mert a filozófia történetének minden egyes idevágó passzusának idézése és értelmezése is kevés lenne hozzá, hogy sokkal pontosabbak legyünk), akkor hozzánk az az álláspont áll legközelebb, mely azt mondja, hogy – bármekkora egyetértés alakult is ki korokon átívelően az emberi természet változatlanságát illetően a filozófiában – az emberi gondolkodás és viselkedés jellemző jegyei csakis *részben* lehetnek állandók, azaz csak részben változatlanok. Igaz, hogy minden valószínűség szerint *legnagyobb* részben, de akkor is csak részben.

Ezt az is alátámasztani látszik, hogy – szemben a történelmi tapasztalattal – a lélektan tapasztalatai szerint az emberi természet igencsak változékony. A legkülönbébb változások folyamatában tűnnek elénk jellemző vonásai; mindig a körülményektől függően mutatja „arcát”. Létfarmája a változás. Ráadásul – a finomabb lélektani részleteket tekintve – az „általános emberi természet” mindenki esetében és minden élethelyzetben más és más megnyilvánulásokat hív elő, sőt, egyetlen ember életében sem biztos, hogy akár csak kétszer azonos *jellemzők változatlan előfordulását* tapasztaljuk. Am az emberi természetnek mint filozófiai kategóriának számos meghatározó jellemzőjét (nevezzük bátran legjellemzőbbeknek) kötelességünk közösnek, általánosnak és túlnyomó részben változatlannak (állandónak) tekinteni. Máskülönben lehetetlenné és értelmetlenné válik a vizsgálata.

(Ahogy ily módon minden más, örökké változó jelenség is a vizsgálhatatlanság, vagyis a tudomány általi mellőzöttség sorsára jutna, ha nem igyekeznénk felismerni e jelenségek általános és – jórészt – változatlanul tekinthető jegyeit. A görögök például ilyennek, azaz tudományosan vizsgálhatatlannak ítélték a történelmet, amelyet ennél fogva nem is tekintettek hasznos ismeretek forrásának. A történelem csupán az emberi cselekvés folyamata, semmi több, semmilyen konzekvenciával nem szolgál. „A görög szemlélet lényegéhez tartozik, hogy a pillanatonként változó dolgok pillanatnyi érzéki észlelése nem lehet tudomány vagy alapja egy tudománynak.” (Collingwood) Csak az ismerhető meg, ami változatlan – állították, az pedig nem a cselekedet, hanem a cselekvő jellem, mely a cselekedet mögött húzódik meg. Ez a görög–római antikvitás híres történelemellenességének a magyarázata. Ám éppen a cselekvő jellem az, amit legtöbb joggal tekinthetünk az emberi természethez legközelebb állónak, az antikvitás legalábbis ugyanazzal a szubsztancialista előfeltevéssel vizsgálta mindkettőt.

A görög irodalomban ezért tűnik föl igen gyakran a „vak sors” mint átláthatatlan, kiismerhetetlen, és ennek következtében megváltoztathatatlan emberfölötti hatalom. Ez a hatalom mint vak erő események sorozatát idézheti elő, történetet, azaz történelmet generálhat, de ez már feltétlenül folyamat, és feltétlenül változó. „Meglehet, hogy Hérodotosz és Thuküdidész, Aiszkhiüosz és Szophoklész sokkal mélyebb belátással rendelkeztek a történelmet és az embert illetően, mint a mi – a szabadság és haladás vezérfonala mentén beteljesedésre törő, s mocsárba süppedt – transzcendentálfilozófiai és történelemfilozófiai konstrukciónk, és hogy a klasszikus filozófia csak azért nem tette soha témájává a történelmet, mert belátta, hogy a történelem mindenkor éppen megeső eseményei históriával vagy beszámolóval ugyan szolgálhatnak, filozófiai tudással azonban nem” – magyarázza a görögöket Karl Löwith. Vagyis lehet, hogy a görögök már tudták, hogy a teleologikusnak tekintett történelem nem vezet sehová? És a másik? A nem teleologikus, hanem „ahistorikus történelem”, vagyis a „vak sors” hová vezet?)

Az emberi természet jellemzőinek felvilágosodás kori elgondolásaihoz és állításaihoz visszakanyarodva – és most már egy kissé az antikvitás szubsztancializmusától is bátorítva –, mi is határozottan ki merjük jelenteni, hogy az „általában vett emberi ter-

mészet”-nek szép számmal vannak figyelemre méltó állandónak (vagy csak csekély mértékben változónak) tekinthető jellemző jegyei. A görögök tehát az emberi természet részeként állandónak tekintették a jellemet (jellem, sors és végzet náluk egymásból következett, azaz – a mi szempontunkból – egybeesett), az európai középkor, valamint a későbbi nyugati filozófia pedig azért nem tért ki az emberi természet (a *conditio humana*) állandó és nem állandó jellemzőinek részletező megkülönböztetésére, mert teljesen egyértelmű volt számára, hogy amikor az emberről mint olyanról beszél, akkor mindig a közös és mindig a számba vehető állandó és eredményesen vizsgálható jegyekre gondol. Mert megragadhatatlan és vizsgálhatatlan jelenségekre kár is lenne szót vesztegetnie.

Az ezekre az általános emberi jegyekre vonatkozó új felismeréseink és következtetéseink (amennyiben születnek egyáltalán ilyenek), azaz az ember önképére, önismeretére vonatkozó új tudásunk (amennyiben létrejön ilyen egyáltalán) – bármilyen mértékben gyarapodna is az idők során – nem látszik valószínűnek, hogy elérje a tudásnak azt a szintjét (amennyiben van ilyen szint), amely megszünteti „az emberiséget nyugtalanító problémák” örökösen újratermelődő tömegét, ahogyan azt a felvilágosultak képzeltek (Collingwood szerint).

Egyrészt úgy látszik, hogy az ilyen irányú ismereteink az évezredek múlásával sem nagyon gyarapodnak, másrészt pedig, ha gyarapodnának is, az emberről eddig szerzett ismereteink még sohasem adódtak össze egységes és egyetemes tudássá a mindenkor „emberiség tudatában”, vagyis nem képeznének egységes és egyetemes tudást az új ismeretek sem. Továbbá e tudás felhasználói semmilyen mértékben nem alkotnak hasonnemű és együttműködő közösséget, valamint nem közősek a problémáik sem. Ha mindezek ellenére együttesen fennállnának az itt sorolt feltételek, akkor sem tekinthetnénk el korábbi megfigyeléseink eredményétől, miszerint az emberről megszerzett tudás sohasem volt az emberiséget alkotó minden egyes szereplő életében egyformán alkalmazható. Vagyis ezek az ismeretek nem mindenki számára jelentenek bármilyen mértékben is *használható* tudást.

Létezik olyan tudás, amelyet mindenki azonos módon használ (bár egyáltalán nem azonos módon sajátít el), ilyen például a

technikai tudás vagy jártasság. A műszaki ismeretek felhasználása mindannyiunk esetében hasonlóan történik, és nem okoz nehézséget ennek a tudásnak az alkalmazása akkor sem, ha legtöbbünk számára teljesen érthetetlen a felhasználás módja. Az sem okoz gondot, hogy a technikai tudás alkalmazásához sohasem tartozik egyénre szabott használati utasítás. A műszaki gépezetek adaptáció nélkül is kiválóan alkalmazhatóak. Gondoljunk csak például az egyre bonyolultabb szerkezetű, mindennapi használatban lévő eszközeinkre, a telefonra, a számítógépre vagy az autóra, amelyek mindegyike minimális műszaki ismeretek nélkül is tökéletesen használható.

Mint láttuk, egészen más a helyzet az „embertudományi” (azaz az emberről magáról szerzett) ismeretek esetében. Ezeket mindannyiunknak tökéletesen, a legmagasabb szaktudás szintjén kellene értenünk, valamint saját egyéniségünkre és külön-külön minden egyes feltételezhető élethelyzetre szabottan kellene kreatívan és konstruktívan alkalmaznunk. Ezek nélkül az emberről szerzett ismereteink teljességgel használhatatlanok. Így aztán egyáltalán nem számolhatják fel, és még csak nem is csökkenthetik „az emberiséget nyugtalanító problémák” – nembeliségünkből következően – mindig végtelen számát. Ebben a kérdésben Collingwood érvelése – bár az általa képviselt szellemtörténeti iskola lélektanilag számos új meglátással gazdagított minket az emberi természetről – mintha átcsúszott volna az analitikus gondolkodás területére. A teljes változatlanóság feltételezése éppúgy tévútra vezet minket, mint annak állítása, hogy az emberi természet minden alkotóeleme folyamatosan változik. Az emberi természet igen sokféle, és jellemzői sohasem azonosak a természettudományok által vizsgált jelenségekkel. Vagyis lehetetlenség oly módon és oly mértékben megismerni, mint egy természettudományosan megközelíthető jelenséget.

*

„Ha egy embercsoport szert tenne olyan önismeretre, amelyenre a 18. századi gondolkodók törekedtek, akkor eladdig ismeretlen módon cselekedne, és ezek az új cselekvésmódok új erkölcsi, társadalmi és politikai problémákat szülnének, semmivel sem hozva közelebb az

ezeréves birodalom eljövételét” – támasztja alá korábban idézett állítását ezzel a példával Collingwood *A történelem eszméje* című kötetében. Ám mindez – hangsúlyozza még egyszer – csakis abban az esetben igaz, ha elfogadjuk, hogy az emberi természet a róla megszerzett újabb és újabb tudás arányában (az idő haladtával) folyamatosan változik. A felvilágosultak szerint azonban nem változik. Következésképpen az emberi társadalom megoldatlan kérdéseinek („problémáinak”) száma folyamatosan csökken, azaz idővel a megoldatlanságok felszámolódnak, megszűnnek. Ez a történelmi pillanat lesz a történelem vége, az ezeréves birodalom születésének, az emberi hivatás beteljesülésének nagy pillanata. Találkoztunk már ezzel az érveléssel is, de érdemes még egy kicsit a történelemcsináló ember gondolkodásának és viselkedésének megfigyelésénél maradnunk, bármilyen hosszúra nyúlt már eddig is az emberi természetről szőtt eszmefuttatásunk.

Az ezeréves birodalom mint történelmi végcél megvalósulásában Collingwood kételkedik. Mégpedig azzal érvel, hogy az ebbe az irányba történő haladás azért nem lehetséges, mert az emberi természet örökös változásainak következtében újabb és újabb megoldatlan helyzetek keletkeznek, amelyekkel az emberiségnek szembe kell néznie, és ezeknek a problémáknak az „újratermelődése” sohasem ér véget. Vagyis a boldogító végcélhoz az emberiség soha nem jut közelebb.

Ha tehát azt állítjuk, amit Collingwood, vagyis hogy az emberi természet változó, akkor cáfoljuk a fejlődést, az évszázadok óta történelmi szükségszerűségnek tekintett, üdvözítő végcél felé haladást. Ha pedig azt állítjuk, mint a felvilágosultak, hogy az emberi természet minden körülmények között változatlan, akkor elfogadjuk a haladáseszmét, elfogadjuk a boldogító végcél elkerülhetetlen (végzetszerű) teljesülését.

Ennél a collingwoodi következtetésnél feltétlenül meg kell állnunk, számunkra ugyanis igen nehezen képzelhető el, hogy „a haladás vagy nem haladás” kérdése, azaz a mesebeli történelmi végpont, az örök élet és a boldogság (vagy akár csak a kanti „Világállam”) elérésének kérdése ilyen egyszerű legyen. Ha az emberi természet állandó, akkor az ember a mesék birodalmát könnyedén elérheti (sőt, szinte magától „házhoz jön” hozzá, csak ki kell várnia); ha nem állandó, hanem változó, akkor minden em-

beri erőfeszítés hiábavaló, nem létezik semmiféle haladás, vagyis nem érhető el semmilyen történelmi végcél.

Mit is állítottunk nemrég az emberi természetről? Milyen meglátásaink is voltak a változásait illetően? Úgy véltük, hogy az emberi természet bizonyos tekintetben igen élénk és szeszélyes változékonyságot mutat, ugyanakkor – mivel az ember a világ egészéről és benne önmagáról szerzett tudásában nemigen képzelhető el olyan mértékű és jellegű gyarodás vagy másféle változás, amely a létező világ kozmológiai rendjét vagy az ember nembeliségének kérdéseit érintené – az emberi természetben mégsem valószínűsíthetünk jelentős változásokat. Főbb és meghatározó jellemzőit tekintve pedig az emberi természet sokkal inkább állandónak, változatlannak mondható. Akkor tehát, ha lassan is, de közeledik az ezeréves birodalom?

Ahogy ebben a fejezetben egyszer már eljutottunk idáig: *nem közeledik*. Nem bízhatjuk magunkat gondtalanul a világtörténelem „menetrendjére”. Ezt – még a felvilágosultak logikája szerint is – csak akkor tehetnénk, ha valamely eddig elképzelhetetlen fordulat eredményeképpen sikerülne „állandósítani” (Hume szavával *megszilárdítani*) az ember mint történelmi szereplő eddig igen „élénknek és szeszélyesen változékonynak” bizonyuló természetét. Úgy látjuk azonban, hogy az ember nem képes önmagát olyan mértékben átalakítani, megváltoztatni, amilyen mértékben a történelmi gondolkodás és viselkedés állandósításához szükséges lenne. Sem az önmagáról „az idő haladtával megszerezhető újabb és újabb ismeretek”, amelyek (mint láttuk) Collingwood szerint az „átalakulás” előidézői és motorjai lennének, sem a világ egészéről megszerezhető ismeretek összessége nem lehet olyan mértékű, hogy ezt előidézzé, ahogy a történelem során eddig sem fordult elő hasonló fordulat, sohasem történt hasonló változás.

A legnagyobb erőfeszítésekkel küzdő nyugati hős sem érezhette soha, hogy történelmi fáradozásai eredményeképpen apadtak volna a „problémái”, hogy egyetlen lépéssel is közelebb jutott volna a boldogító történelmi végkifejlethez. Olykor emberfeletti küzdelmeinek eredményei sem adódtak hozzá soha a korokon keresztül változatlanságot mutató általános emberi minőséghez, amelynek emelkedése némi előrelépést jelentene a konkrét boldogulás irányába. *Alighanem az emberi minőség (amelyen itt minde-*

nekelőtt erkölcsi minőséget értünk) változatlansága az oka, hogy történelmünk során valójában soha semmit nem oldottunk meg, de még csak közelebb sem kerültünk a legégetőbb nehézségeink megoldásához, közöttük például a társadalmi együttélés követelményeinek értelmes tisztázásához.

Kevésbé jelentős mértékben történtek ugyan változások az emberi természet *szerkezetében*, ám a korábbiakban már meglévő szerkezeti elemek, jellemző (nembeli) tulajdonságok (főként készségek) változásai (aránybeli módosulások, kisebb-nagyobb elmozdulások, új konstellációk) többnyire csupán e készségek újabb alkalmazási formáit tették lehetővé, vagy ezeknek az alkalmazásoknak a hatékonyságát módosították. Olyan természetű és mértékű változások azonban, amelyek új (világtörténelmi) irányokat, törekvéseket mutattak volna, tudomásunk szerint, eddig nem történtek. Az az „új ember”, aki a realitás színre lépésével a történelem reneszánsz kori színpadán jelent meg először, nem tett mást, csak amit addig tett. A gondolkodásában és viselkedésében ekkor dominánssá váló, de már korábban is jelen lévő vonások – ahogyan ezt korának történelmi „stílusából” is jól látjuk – nem vezettek új karakter kialakulásához, és főképpen nem vezettek történelmileg újnak és jelentősnek nevezhető *cselekvések*hez. Új és jelentős cselekedetek híján pedig nem születtek belőlük származó „új erkölcsi, társadalmi és politikai problémák”, legfőképpen pedig nem oldódtak meg a korábbiak.

*

Az emberi minőség változatlanságának (másképpen: az emberi természet fejlődésképtelenségének) alátámasztásáról tanúskodnak számunkra az emberi világ részleteinek – eszmélésünkkel kezdődő és máig tartó – különféle művészi ábrázolásai, melyek a valaha megjelenített emberképek mindenkor leggazdagabb és leghitelesebb tárházát alkotják. A mi szempontunkból a különböző írásbeliségek, irodalmak korai kezdeti és mai végállapotai a legértékesebbek, ugyanis ezek kínálják számunkra az emberi természet „prototípusának”, majd mai jellemzőinek legpontosabb leírásait, és ezek nyújtanak lehetőséget a legizgalmasabb és legtanulságosabb összehasonlításokra.

Ha már a civilizáció kezdeti pillanataiban is létezett volna tudomány, ha *ad absurdum* a mi érdeklődésünk számára leghasznosabb tudományágak is léteztek volna, mint például a lélektan vagy a szociológia, és máig fennmaradtak volna jeles tudósaik feljegyzései, akkor is helyesebben tennénk, ha az irodalmi emberábrázolások felé fordítanánk a figyelmünket, amennyiben továbbra is magára az emberre és természetére vagyunk kíváncsiak. A „jó” irodalmi mű minden korban képes az emberi világnak azokat a jellemző részleteit elénk tárni, amelyeket a tudomány módszereivel és eszközeivel nem lehetséges megragadni. (Még a társadalomtudományos vizsgálódások legérzékenyebb módszereivel és eszközeivel sem.) A tudományos érdeklődés a jelenségek egyik megközelítési módja, a művészi látásmód a másik. Mivel azonban az emberi társadalom kezdeteit fürkészve a tudományos vizsgálódás eredményeit kénytelenek vagyunk nélkülözni, csakis a későbbi mágikus-költői emlékekre (mint feljegyzett benyomásokra) hagyatkozhatunk, majd a még későbbi, részletezőbb mitológiai leírásokra.

Kétségtelen, hogy más korok művészi alkotásaihoz hasonlóan ezeket a legkorábbi „ősképeket” is többségében érzékeny, kifinomult látású megfigyelők készítették, tehát eléggé hitelesnek tekinthetjük őket. Ráadásul bőséggel állnak rendelkezésünkre, és igen változatos tartalmakkal szolgálnak: a legkülönbözőbb (de minden korban szinte változatlanul létező) élethelyzetekben ábrázolják közösségük tagjait mint e helyzetek főszereplőit. Valódi *életképek* tehát, a legkorábbi népi műfajú irodalmi alkotások és a mítoszok egyaránt a valóságból merítettek.

Ha most e lapokon az emberi természet *lényegi* vonásainak változatlanságát igyekeznénk bizonyítani, a legcélszerűbb az volna, ha végigolvasnánk a nyugati civilizáció legkorábbi „alpműveit” (a Bibliától a görög-római és a germán-skandináv mítoszokig), kigyűjtenénk e történetek főszereplőinek legsajátabb vonásait, majd összehasonlítanánk ezeket későbbi korok – történetírásából vagy szépirodalmából ismert – hőseinek jellemző tulajdonságaival.

Meggyőződése, hogy az ebből az összevetésből származó eredmény az lenne, hogy a különféle korok hőstípusait csaknem teljes mértékben azonosnak találjuk. Azt látnánk, hogy

karakterük egyes vonásai némelykor megerősödnek, máskor erőtlenebbé válnak, de életük meghatározó céljai és törekvéseik kifejeződésai változatlanok. Azt látnánk, hogy céljaik elérése érdekében épp olyan lelkesen (vagy épp olyan elkeseredetten), épp olyan eredményesen (vagy épp olyan hiábavalóan) küzdenek, mint minden korban – és eszközeik is mindig ugyanazok (a technikai eszközöket kivéve). Történelmi mértékűnek vagy léptékűnek nevezhető szándékaikkal és törekvéseikkel is hasonló a helyzet. Egyik történelmi korszakban sem látszik kevesebbnek, de többnek és súlyosabbnak sem a megoldatlan együttélési kérdések „mennyisége”; lényegében nem különböznek egymástól a társadalmi konfliktusok jellemzői sem; és megoldásuk módozatai vagy megoldatlanságuk okai, körülményei sem. Ilyenféle általánosságokat figyelhetnénk meg tehát a különféle társadalmi szereplők életvezetésében, magatartásában, egész szellemi és érzelmi habitusában, de a szereplőktől csaknem teljesen függetlenül hasonlóan ismétlődő élethelyzetekhez való emberi viszonyulásban is. (Hányszor feldolgozta már ezeket a párhuzamosságokat az irodalom, milyen hálás téma ez mindenkor a drámaírók és a regényírók számára!)

Helyesebben tesszük azonban, ha nem soroljuk, nem részletezzük tovább az efféle közös jegyeket, hiszen vizsgálatuk nem vezet új felismerésekhez, új tapasztalatokhoz. Összegezve azt mondhatjuk, hogy az emberi természet ebből a nézőpontból is változatlannak látszik: minden jellemző alkotóeleme, azaz minden egyes – kezdetektől fogva létező – lényegi összetevője állandó, legfeljebb az alkotóelemek *karakteren belül* elfoglalt helye és szerepe változik. Lényegében ugyancsak változatlannak tekinthető a különböző korokban az ember *önképe* is, mely jellemzően pozitív, a cselekvők önbizalma pedig – az újkori és modern kori nyugati társadalmak esetében (társadalmi vállalásaik céljait tekintve is) – erősödőnek látszik. Nem azért erősödik, mert a nyugati ember ma már többet tud magáról és a világról, hanem azért, mert a modern kor hőse sokkal merészebben vállalkozik bármire. Meggyőződése ugyanis, hogy ha vállalkozása közben hibázik, az elkövetett hibát majd úgyis *tökéletesen* korrigálja. Úgy haladhat célja felé tovább, mintha mi sem történt volna. Mindenre van megoldás, a világ kiszámítható és engedelmes. A természettudo-

mányos gondolkodás eredményei az ő szemében ezt látszanak igazolni. Így történt ez a múltban („mindent” kijavítottunk eddig is), és ezt sugallják a természettudományok eredményei a jövőre nézve is.

Amennyiben tehát ezek után nem tekintjük feladatunknak az emberi természet további vizsgálatát, megelégszünk „történelmi mintavételünk” eddigi eredményeivel, akkor ezen a ponton már megkonstruálhatunk egy *összképet*, amelynek részletei a történelem különböző korszakaiból tetszés szerint kiválasztott, jól ismert, kiemelkedőnek tartott és hiteles irodalmi jellemábrázolásokból állnak, és amely összkép ezeknek az ábrázolásoknak egymás mellé állításával áll össze egésszé, képzeletünkben. Itt, szerény eszmefuttatásunk e fejezetének végén – az *általam* konstruált összképet szemlélve – határozottan ki kell jelentenem, hogy bárhonnan nézem is történelmi pályafutásunk különböző törekvéseit és különböző korszakait, ebben a folyamatban lehetetlenségnek látom az emberi fejlődés nyomait felfedezni. *Amíg mai, büszke korunk mindennapjainak bármelyik pillanatából visszatekintve maradéktalanul magunkra ismerünk az írásbeliség legkorábbi műveinek – például a Bibliának – hőseiben, addig fejlődést emlegetni örlült fantáziálásnak látszik. Addig csak a legteljesebb fejlődésképtelenségről beszélhetünk.*

Miért is? Mert láttuk, hogy az anyagi világról megszerzett tudásunk egyáltalán nem mozdítja elő az ember nembeli fejlődését. Másképpen: a természettudományos tudás egyre nagyobb mértékű gyarapodása egyetlen történelmi korszakban sem eredményezte az ember erkölcsi és szellemi *minőségének* javulását. Azt is láttuk, hogy az anyagin túli világról megszerezhető ismereteink alig-alig növekednek, így azután az ember remélt tökéletesedéséhez ezek sem járulhatnak hozzá. Az önmagáról megszerezhető tudást tekintve pedig két lehetséges és megfelelő válasz létezik: vagy *nincs* már mit megtudnia magáról az embernek, vagy semmi többet *nem képes* megtudni magáról.

Azért nem képes, mert tragikusan *félreérti* önmagát. Félreérti ontológiai pozícióját, viszonyait, létezése értelmét, célját. „A dolgok végcélja és lételeve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy átláthatatlan titokban.” (Blaise Pascal) Itt vagyunk hát megint az ember *önképének* kínos kérdésénél. Valóban „leküzdhetetlen” és

„átláthatatlan” ez a *titok*? És vajon nem éppen ennek a titoknak a leküzdésére való az értelem? Lehet, hogy nem. Ennek ellenére az értelem örökös harcban áll az előle örökösen rejtőzködő, teljesen szuverén világgal, amelyben az ember él. Eközben az emberiség vak „fejlődése” mégiscsak tart *valamerre*. A saját maga teremtetten kényszerpályán tart valamerre megállíthatatlanul. Nem *halad*, nem *fejlődik* (sem történelmi, sem köznyelvi értelemben), hanem *tart*. „Az egyes ember cselekedeteinek végső mércéje: megfelelni az általános emberi természetnek mint a legtökéletesebb állapotnak.” (Christian Wolff) Mintha örökké csak régi önmaga körül forogna az értelem.

Lehet, hogy az embert, bárki legyen is az, bármerre vezesse is életét rejtélyes természete, *valakik* menthetetlenül elárulták? Rászedték? Piszkos alkut kötött egymással a Föld és az Ég? Az áll a szerződésükben, hogy az ember, odalent a sárban és sötétben, örökké küzdjön és reméljen, de az égi országot soha el ne érje. S hogy egy pillanatra se szűnjön meg lázas igyekezete – nehogy egyszer sorsán okosan eltűnődve felfedje a titkot –, Föld és Ég ördögei a tevékenység örök lázát oltották belé. Ígéretet, hogy szorgalma árán eljut majd *oda*. Konokságot és erőt kapott, hogy szédülten hajszolja magát a délibábos cél felé. Pedig lehet, hogy nem is létezik az az ősidők óta vágyott örökkévalóság, sehol a világon. Nem létezik se földi, se égi valóság, minden csupa illúzió, valótlanság. Ahogy a költők mondják.

„Elmélkedjünk rajta, s azután döntsük el, lehet-e kétség aziránt, hogy a földi életben nincs más jó, mint a túlvilági élet reménye, hogy csak a hozzá való közeledés mértéke szerint lehetünk boldogok.” (Blaise Pascal)

*

Mindezek – vagyis a hosszú századokon át tartó kínzó ontológiai dilemmák, majd az ezeket követő teljes kilátástalanság – után lehetetlenség lenne tagadni, hogy a nyugati világ vezérlő szelleme, a haladáseszme zsákutcába jutott. A 20. század utolsó évtizedeinek egyfelől kissé izgága, másfelől pedig unalmas korszelleme – az európai szellem utóbbi évszázadaira jellemző módon – váratlanul elő is állt egy gyorsan népszerűvé váló elképzeléssel. Az

ekkortájt, a 70-es években keletkező és kissé zilált posztmodern, valamint újkonzervatív (politikai és kulturális) szellemiség képviselői hirtelenjében bejelentették, hogy velük és kultúrájukkal a modern kor véget ért, és ebből az új történelmi helyzetből az európai embernek át kell értékelnie a múlt különböző korszakaihoz fűződő viszonyát is. Vagyis az emberi társadalom jelenét és múltját teljes egészében. Mindezt elsősorban az indokolja, hogy a nyugati társadalmak legkülönbözőbb rétegeiben igen erős kétértelműségek támadtak a technikai és társadalmi modernizáció elmélete iránt, látványosan hitelét veszítette a haladáseszmé, összességében: megszűnt a bizalom a technikai és a politikai fejlődés korábban ígéretes (mesebeli) jövőképe iránt.

Az emberi világ múltja, azaz az addig *történelemnek* nevezett esemény- és tapasztalatgyűjtemény is megszűnt a hirtelen szemléletváltást. A valóban gyorsan népszerűvé váló új eszmé teljesen új látásmódot és új tudományos vizsgálati módszereket követelt. Elvárassá tette, hogy se a történész, se a filozófus ne vizsgálja többé a társadalmi fejlődés vagy haladás kérdéseit, hiszen sem a történelem, sem a filozófia nem létezik már a régi értelemben, a történelemfilozófia pedig legkevésbé. Az új szemlélet képviselői azt az igényüket is bejelentették, hogy a történelemfilozófia semmilyen tartalommal és semmilyen formában ne is létezzen többé. A gondolkodásnak a régi, legfőképpen a haladás-hit által fémjelzett, zsákutcába futott iránya örökre szűnjön meg – követelték a kutatók, akik megelégtették a társadalmi evolúció idealista koncepcióját, az egyre nehezebben igazolható történelmi szükségszerűségeket és törvényszerűségeket. Az emberi társadalom változásainak mint jelenségeknek a vizsgálatára ezentúl a történettudomány eszközeit már nem is tartották alkalmasnak, hanem új tudományágak új eszközeinek a használatát sürgették, új, meggyőzőbb eredmények reményében.

„A korszellem átalakulása jól látható a történetírás újabb irányain. A filozófiában és a humán tudományokban végbement »nyelvi fordulat«, és ennek folyományaként a szociológiai konstruktivizmus, valamint az esztétikai dekonstruktivizmus formálta át hatékonyan a történelmi érdeklődést és szemléletet. A korábbi gazdaság- és társadalomtörténelmi témákhoz képest előtérbe került az emlékezet és a mentalitás vizsgálata (történelmi antropológia), a hosszú távú (longue durée) folya-

matokhoz és a makrotörténelemhez képest az események és a mikrotörténelem kutatása, a struktúrákhoz képest az életvilág, a jelentések, a szimbolikus alakzatok és narratív formák elemzése. Az »új történetírásban« inkább a kultúrát, mint a társadalmat gondolják megfelelő keretnek a történelmi érdeklődés és magyarázat számára. A történésznek többé nem célja az, hogy a társadalmi fejlődés általános összefüggéseinek keretében értelmezze forrásait, és így adja elő vizsgálódásainak eredményeit. Mivel csak »helyi« és »időbeli«, tehát viszonylagos igazságokat ismer el, szükségképp elfordul az univerzalizmustól, amelyet sokan az európai felsőbbrendűség példájaként utasítanak el» – így foglalja össze a korszellem – a történetírást és szemléletet érintő – változásait két jeles magyar társadalomtudós, Sárkány Mihály és Somlai Péter egyik munkája (*A haladástól a kontingenciáig*).

A történelemnek mint olyannak pedig talán Odo Marquard német filozófus adta meg a kegyelemdőfést 1973 és 1991 között írt esszéivel (kötetben magyarul: *Az egyetemes történelem és más mesék*). „Az egyetemes történelem csak akkor számíthat tetszésünkre, ha nem az egyetlen történetünk, és [...] csak egyike a történeteknek, nem is a legfontosabbik [...] Az emberek rászorulnak, hogy ne csak egyetlen történetük legyen, ne is csak kevés, hanem sok, hisz ha csak egyetlenegy történetük volna [...], akkor mindenestül alá volnának vetve, és ki volnának szolgáltatva neki; csak ha sok történetre tesznek szert, akkor lehetnek [...] viszonylag szabadok e történetek egyikétől vagy másiktól, akkor lehetnek képesek rá, hogy kialakítsák tulajdon sokrétűségüket, azaz individuumok legyenek.”

Lám, Minden Egész még egyszer eltörött. Ady Endre után száz évvel ismét „Minden láng csak részekben lobban”, és az emberi világról minden gondolat ismét darabokra hullik szét. „Az átfogó, általános igényű [...] teóriák helyébe a sokféleség és a relativizmus világa került: a haladásról és az egyetemes történelemről szóló feltevések helyébe »lokális« igazságok, fragmentálódott elméletek, a kontingenciák és a véletlen előfordulások leírásai.” (Sárkány–Somlai) Mindeközben azonban úgy látszik, hogy az emberiség vak „fejlődésvonata” mégiscsak halad, fékezhetetlenül tart valamerre.

Mert nehogy bárkit is megtévesszen a haladáseszmé közmegegyezéssel történt érvénytelenítése: a zsákutca nyilvánvalósága ellenére a haladásba vetett szívós és eleven hit ettől még egyáltalán nem szűnt meg létezni, él és virul tovább. Egészen különös, azt

hiszem, páratlan jelenség: a történelem minden eseménye rácsfol egy eszme érvényére, amelyet ezzel megszüntnek nyilvánítanak korábbi képviselői, egyben jogtulajdonos örökösei, de mintha mi sem történt volna, minden megy tovább ugyanennek az eszmének a jegyében, teljesen változatlanul. Még csak meg sem rendül a belé vetett hit, határtalan bizalom. A több száz éves világállapot változatlan, továbbra is „kocsi-út az éjszakában”.

A haladás eszméje tehát (mint az egyetemes történelem legfőbb értéke) hivatalosan nincs már forgalomban. Érvénytelenítette a nyugati szellem – változatlanul progresszivitásra vágyakozó – új generációja. Nincs többé biztatás, bátorítás, hogy „nyugalom, emberek!”, bármerre megy a kocsi, helyes az irány, „nincs ok aggodalomra”. A történelem irányára ma már nem illik rákérdezni, túlzottan társadalomtudományos a kérdés; a természettudományok meg még nem tudnak válaszolni rá. Pedig bevetve az egész arzenál: geometriai kibernetika, kvantummechanikai modellek, genetikai algoritmusok, matematikai rendszerelméletek, adaptációs és szelekciós rendszerek, evolúciós anatómia, és így tovább. A kocsi megy, történhet bármi, meg se zökken, egyre gyorsabban tart valamerre az éjszakában. Ez minden tudásunk róla. Másképpen szólva: ez minden *nemtudásunk* a tudásalapú társadalom vakmerő, jövőbe tartó útjáról.

*

A társadalomtudományi vizsgálódásokba bekapcsolódó új tudományágak egyes kutatási eredményei szerint a társadalmi változásokat pusztán *véletlenek* generálják. Láttuk már az emberi világ történetében (ezentúl „történeteiben”!) nem egyszer, hogy hogyan. A vak emberi szellem hullahegyek csúcsairól hirdette meg a felvilágosodás, majd a szocialista fejlődés büszke tervét; a fejlődés újabb hullahegyeit hagyva maga mögött, mára pedig érvénytelenítette mind a kettőt. Mi volt ez? Az emberi értelem felső foka? „[A] haladás nem ismer más határt, mint amelyet annak a bolygónak az élettartama szab neki, ahová a természet vetett bennünket. A haladás menete persze lehet gyorsabb vagy lassúbb, de vissza sohasem fordulhat, legalábbis mindaddig, amíg a Föld a mai helyét foglalja el a világszisztemben.” (Nicolas de Condorcet)

És valóban: annak ellenére, hogy a haladás eszméje, mint láttuk, „hivatalosan is érvénytelenítve lett”, majd a posztmodern korszellem nagy nyilvánosság előtt az ítéletet is kihirdette, akár-hogy nézzük, a kocsi megy tovább, nem állt meg egyetlen pillanatra sem. A haladás iránt szkeptikus 21. századi szemlélet ellenére az egyes ember és a nyugati társadalmak mindegyike a gazdaság növekedésére meg a technikai fejlődésre alapozza politikai berendezkedését és életmódját. Honnan ismerte Condorcet ilyen pontosan a jövőt? Vajon mi okból lehetett a márki ilyen derűlátó a felvilágosult francia forradalmárok halálos fenyegetésének súlya alatt? Honnan tudta, hogy a haladás útja a végtelenbe, a semmibe tart? A forradalmárok börtönében papírra vetett művében (*Az emberi szellem haladásának történelmi vázlatja*) nem árulja el, hogy ennyire jól ismeri az ember természetének szörnyű romlottságát, mértéktelenségét. Pedig világosan látta, hogy egyedül a haladás „termelheti ki” a későbbi korok számára az emberek által megkövetelt életkörülményeket, a társadalmi javakat, a közjót. De vajon hogyan? Ezt a kérdést, sajnos, már nem tette fel magának, ahogy a felvilágosult haladáshitűek egyike sem.

Éppen ezért van még érvényben egy napjainkra egyre gyakrabban (és egyre közhelyesebben) megfogalmazódó, ám még mindig (meggyőző) válaszra váró, kérdés: *létezik-e fenntartható fejlődés?* A társadalomtudományok válasza egyértelműen az, hogy *nem* létezik. A természettudósoké, mint a francia matematikusé, Nicolas de Condorcet márkié, bizakodóbb. Mivel a természettudósok többsége csaknem mindig a védtelen és szófogadó anyaggal áll szemben, és ebből a viszonyból szerzi tapasztalatait, bizakodása egyáltalán nem meglepő. Nem lesz nagy küzdelem, nem várható komoly ellenállás, vallották minden korban, a világ rendje az, hogy az anyag hagyja magát birtokba venni, és az ember pillanatnyi igényeinek megfelelően átalakítani, végül utolsó lehetélig készségesen szolgálja urát. Így lesz ez ezután is, a világ végezetéig. Sőt, vége se lesz a világnak, hiszen az anyagot az ember mindig is képes lesz (pillanatnyi igényeinek megfelelő) csodás átalakításokra kényszeríteni. A jövőben nem is lesz más dolga, hiszen úgyszólván ebből a tevékenységből származnak a legfőbb javak, ebből származik a közjó is. A természet tehát szolgál és szolgálni is fog mindaddig, míg az ember meg nem valósítja természetfő-

lötti célját, az *üdvösséget*. Ez a történelem iránya továbbra is, s ez az irány jelöli ki a célt.

*

A természeti erők egyre hatékonyabb felhasználásával egyenesen ide (idáig) kormányozzák majd magukat a nyugati világ szabad és eszes emberi közösségei. Ismét ezt ígérik ideológusaik és a pontos mérnöki számítások. A természeti világban (vagyis az anyagban) minden megmérhető, a mérnöknek ez a dolga, elvégzi könnyedén. Ha megmérte, akkor megismerte, ha megismerte, akkor birtokba vette, ha birtokba vette, akkor átalakítja. A varázslat minden egyes alkalommal megtörténik, és meg fog történni, ahányszor és ameddig csak kell. Láttuk már: ez a szemlélet azt sugallja, hogy az egész világ megismerhető és birtokba vehető, valamint örökösen kikényszeríthető belőle (azaz fenntartható) a fejlődés.

„Lehet ugyan nemet mondani a haladásra, de ez nem változtat a menetén. Biankó csekkeket kapott, túl egyetértésen vagy elutasításon” – jelentette ki már a 80-as években a német szociológus, *Ulrich Beck* (*Kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba*). Az állításából származó következtetést is levonja: *„A modernizációs kockázatok körül keletkező konfliktusok rendszerszerű okoktól lobbannak fel, amelyek a haladás és nyereség motorjával esnek egybe. A veszélyeztetettség nagyságára és kiterjedtségére vonatkoznak, s arra, ami ezekből fakad [...] Azt a kérdést vetik fel, hogy vajon tovább folytathatjuk-e a rablógazdálkodást a természettel (a sajátunkat is beleértve), s helyénvalóak-e még az olyan fogalmaink, mint a »haladás«, a »jólét«, a »gazdasági növekedés«, a »tudományos észszerűség«. Ebben az értelemben a körülöttünk kirobbanó konfliktusok civilizációs hitviták jellegét öltik.”*

Valóban, a „haladás”, a „jólét”, a „gazdasági növekedés” és a „tudományos észszerűség” körül felvetődő kérdések és az ezekből „kirobbanó konfliktusok” „civilizációs hitviták jellegét öltik” – *békeidőben*. Vagyis akkor, amikor még bőven van idő a haladás valódiságának eldöntésére, van mód a jólét növelésére, a gazdasági növekedés fenntartására, és van még bizalom a tudomány észszerűségében. Magyarul: ha bőven vannak még tartalékok minden területen. Ha korábban azt tapasztaltuk, hogy az emberiség egész

eddig története során sehol a világon (az univerzum teljes ismert terében) nem fordult elő olyan jelentős esemény, ami az emberi természet jelentős változását eredményezte volna, akkor most sem kell lényegi átalakulásra készülnünk.

A környezeti veszélyeztetettség fokozódása pedig olyan lassú (és olyan lassan érzékelhető) folyamatnak látszik, hogy a rendszerszerű okok, amelyek majd a végső helyzetet előidézik, már csak óriási pánikot okozhatnak. Addig a pillanatig az ember pontosan úgy fog viselkedni, ahogy eddig viselkedett: nem vesz tudomást a tartalékok kimerüléséről. Ilyen esetekben egy-egy kisebb fokú rémület, ijedség is embervoltunk teljes elvesztését eredményezheti (nem egyszer láttunk már példát rá a történelemben), ilyenkor egy országos vagy még kisebb méretű katasztrófa körülményei és következményei is minden képzeletet felülmúlnak (a legmerészebbet és a legkíméletlenebbet is). Az emberi természet főbb vonásait efféle katasztrófa- vagy háborús helyzetekben vizsgálva minden túlzás nélkül változatlanoknak (fejlődésképtelennek) tekinthetjük.

*

A nyugati világ „tudásalapú” társadalmi az utóbbi fél évszázadban villámgyorsan alakulniak át „alkalmazásalapú” társadalmakká, amelyek mindenekelőtt az azonnal és hatékonyan alkalmazható ismeretek, eredmények produkálását sürgetik minden területen. Bár, sajnálatos módon, a tudóstársadalom korábban sem jeleskedett az általuk közhasználatra bocsátott tudás szemmel tartásával (pontosabban: féken tartásával és ellenőrzésével), ma már nem is teheti meg. A forgalmazók és alkalmazók a tudományos eredményeket olyan követhetetlen gyorsasággal építik be a globális infrastruktúrába, hogy lehetetlenség a technikai lelemények sorsát, elterjedését követni. Másfelől a felhasználók hiányos felkészültsége és felületessége sem teszi lehetővé a körültekintő alkalmazást. Még inkább lehetetlenség az alkalmazások körültekintő mértékének meghatározása és befolyásolása.

Az ipari civilizációs infrastruktúra optimális szintjéről és a felhasználás helyes módjáról lehetetlenség mindenki számára betartható és ellenőrizhető egyezséget kötni. Lehetségesnek bi-

zonyult azonban olyan egyezséget kötni (ha hallgatólagosát is), amely azt írja elő (várja el) mindenkitől, hogy az ember ne szabjon határt a technika egyre gyarapodó eredményeinek és minél szélesebb körű alkalmazásának. Mert a műszaki fejlesztők és a gazdasági beruházók (vagyis a *tőke*) mindenütt a világon a tudás még hatékonyabb alkalmazását, és az alkalmazott tudás még gyorsabb megtérülését követelik. Akkor tehát milyen alapokra is épül ez a társadalom, az „új modernitás” társadalma? Döntően a természettudományos tudás minél több területen történő (akár egyidejű) felhasználásának, alkalmazásának az alapjaira épül, ennek – egyre elterjedtebb és egyre népszerűbbé váló – gyakorlatát látjuk magunk körül. Nem lenne haszontalanság gondosan megvizsgálni ezeknek az alapoknak a tartósságát. Az eredményből megtudhatnánk, hogy hol lesz egyszer vége a még mindig feltételezett társadalmi haladásnak, és hol lesz a végállomása az emberi faj tökéletesedésének.

„A haladás menete persze lehet gyorsabb vagy lassúbb, de vissza sohasem fordulhat, legalábbis mindaddig, amíg a Föld a mai helyét foglalja el a világrendszerben” – ezt számolta ki a felvilágosult girondista matematikus, Nicolas de Condorcet. Nem győzöm határozottságát csodálni. Azt hitte, hogy a Föld helye végérvényesen ki van jelölve, el van döntve. Egyáltalán nem biztos. Nagyobb hatalom is létezik a világ teremtményénél.

A KELET

„A helyes utat nem ismerik. A kiváló emberek túlmennek rajta, a nem kiválók el sem érik.”

(Csu Hszi)

Láttuk már, hogy Ázsia lakóit hosszú történelmük 20. század előtti korszakaiban egészen másféle kérdések foglalkoztatták. A kínai bölcsélet jellemzőiről idéztük már Étienne Balázst, a magyar származású francia sinológust, aki szerint a kínai filozófia „mindenelőtt társadalomfilozófia”, ezért „alapvető számára az embereknek egymással való kapcsolata”. Mivel pedig ezenkívül

híresen gyakorlatias, „e világi” gondolkodás is jellemzi, kijelenthetjük, hogy a kínai filozófia a mindennapi élet részletesen kidolgozott elmélete, vagyis *alkalmazott filozófia*. A kínai gondolkodás középpontjába már a kínai ókor utolsó évezredében (a nyugati időszámítás 2. századát megelőző évezredben) a mindennapi élet kérdései kerültek, de filozófusaikat minden későbbi korban is elsősorban a társadalomban élő ember érdekelte.

Az ember társadalmi lény – állították a görögökhöz (*Prótagorasz*, *Arisztotelész*) hasonlóan a konfuciánus gondolkodók –, aki csakis társadalmi körülmények között tudja kifejleszteni nembe- li képességeit. Filozófusaik gondolkodásában ezért előznek meg minden más kérdést a társadalmi viszonyok, és ezért kerül a fontossági sorrendben hátrébb az egyéni élet céljairól való gondolkodás. A konfuciánusok ugyanis mindenelőtt azt veszik számításba, hogy az egyéni célok megvalósulásának is mindenkor társadalmi feltételei vannak. Elsőként tehát azokat a társadalmi feltételeket (mint körülményeket) kell megteremteni, amelyek lehetőséget nyújtanak az egyéni törekvések megvalósításához. Ennek a fajta társadalmi szerveződésnek és működési módnak a kulcsszavai a „*kölcsönösség*” és az „*együttműködés*”. Résztvevői – társulásuk első pillanatától fogva – egyetértenek abban, hogy egyéni és közösségi életük szoros összefüggésben létezik.

Amikor a társadalom intézményi körülményei a közösségi elvárásokat kielégítik, valamint megfelelnek az egyéni célok megvalósulásának is, akkor mondható a társadalmi intézmények működése optimálisnak. Ezek után a kormányzásnak és a vele együttműködő közösségek résztvevőinek nem marad más feladatuk, mint a megvalósult társadalmi rendnek és intézményeinek a *fenntartása*. Természetesen a megteremtett rendszert, valamint intézményi működését is mindenkor kíváncsian finomítani. Az intézmények folyamatos tökéletesítésén és a váratlanul bekövetkező hátrányos változások kiigazításán kívül mindössze ez a jövő nemzedékeinek a feladata. A kínai gondolkodás nagyjából ezekben a pontokban jelöli ki az Ég alatti világ legfontosabb társadalmi tennivalóit.

Amennyiben egy ilyenféle „társadalmi szerződésen” alapuló együttműködés megvalósul, és hosszabb ideig fenntarthatónak bizonyul, az kétségtelen bizonyítéka lesz annak, hogy az ember

„képes szervezeten kormányozni az Ég alatti népeit”, ahogy Hszün-ce, a három legkiválóbb ókori konfuciánus filozófus egyike (Konfuciusz és Menciusz mellett) leszögezi. Képes tehát ezt a szervezettséget létrehozni és megőrizni, fenntartani is. Ezt a meggyőződést vallja a konfuciánus gondolkodás, ám úgy véli, hogy fenntartani csakis akkor képes, ha a fenntartók (a társadalom tagjai és szervezetei közösen) saját maguk számára részletesen kidolgozott és betartandó „viselkedési szabályokat” (a. m. *cultura*) állítanak fel.

A konfuciánusok ezt a szabályrendszert is megalkották, az emberi viselkedés benne foglalt alapszabályait *szertartásoknak*, *ritusoknak* (li) nevezték, és máig igen nagy jelentőséget tulajdonítanak neki. Teljesen indokoltan, hiszen csakis egy ilyenféle „szabályzat”-nak az elfogadása és szigorú követése jelenthet fedezetet a társadalmi rend fenntartására. A konfuciánus gondolkodás (társadalomfilozófia) szerint ugyanis más eszközökkel (törvényekkel, büntetéssel) semmiféle optimálisan tervezett és megvalósított emberi közösség rendjének a fenntartása nem lehetséges.

„Az ember képes nagyra tenni a törvényt, de a törvény nem teszi nagyra az embert.” (Konfuciusz) „Ha a népet rendeletekkel kormányozzák, és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani a büntetést, de a szegényt nem fogja ismerni. Ha az erénnyel kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szegényt, és mindig egyenes lesz.” (Konfuciusz) „Aki betartja a szertartásokat, az nagyon komolyan vigyáz az életre és a halálra. Az élet: az ember kezdete. A halál: az ember vége. Ha kezdet és vég egyaránt jó, az ember útja tökéletes” – érvel a szabályok betartása mellett a politikai filozófusként már idézett realista konfuciánus, Hszün-ce is.

A törvénykezéssel és büntetéssel való kormányzás azonban Kína történelmében egyetlenegyszer állítólag mégis megvalósult. Mégpedig az Első Császár és dinasztiaja uralkodásának idején, a birodalom egyesítésének évtizedeiben, i. e. 221 és 207 között. Az egyesítés történelmi helyzetében a szigorúságra is bőven akadt volna mentség (ha bárki számonkérte volna a kormányzást), ám hogy ezekben az években valóban kíméletlenül bántak volna a néppel, a konfuciánusokat valóban élve eltemették volna, és tűzre vetették volna a könyveiket (ahogy a következő dinasztia történetírója állítja), ezeket a vélekedéseket ma már több jeles kutató is megkérdőjelezi. „Az ügyekben mindig a törvények alapján

döntöttek – kíméletlenül, kegyetlenül, emberség, elfogultság, harmónia és igazságosság nélkül” – írja a *legisták*, azaz a törvénykezők elveinek korabeli alkalmazásáról, vagyis az államirányítás gyakorlatáról Sze-ma Csien, a kínai történetírás atyja. Ám a céltudatos törvénykezésből és a törvények szigorú alkalmazásából sem feltétlenül következik részrehajló igazságszolgáltatás, még kevésbé következnek embertelen visszaélések.

*

Akár tett egy rövid kísérletet a kínai történelem a „tisztán” legista állam megvalósítására, akár nem, az évezredek társadalmi gyakorlata azt igazolja, hogy a kínaiak minden korban, minden igyekezetükkel azon voltak, hogy ne csak szervezeten kormányozzanak, hanem jól is. Igen alapos körültekintéssel mérték fel a társadalmi szükségleteket és igényeket, valamint a kormányzás lehetőségeit és eszközeit. Már jóval az Első Császár előtti időkben pontosan végiggondolt államelméleti munkák készültek. Kifejlett, aprólékosan kidolgozott, jó szándékú, sőt, állíthatjuk, hogy gondoskodó törvényalkotás született, az uralkodók az állam hatalmának kibontakoztatását a rend és a béke szolgálatába állították. Nem a mindenható és korlátozhatatlan állam létrehozása állt szándékukban, hanem az aggályosan pontos jog- és igazságszolgáltatás. Évezredek teltek el, míg a nyugati világ is eljutott a jogállamiság gondolatának erre a fokára – ha eljutott egyáltalán.

„A tízezer dolog közül semmi sem oly értékes, mint az igazságosság [...] Az emberek néha még saját életüknél is értékesebbnek tartják. Ezért mondtam, hogy a tízezer dolog közül semmi sem oly értékes, mint az igazságosság.” (Mo Ti) „Az államban első helyen állnak az emberek; a föld és a gabona istenségei másodlagosak; az uralkodó csak utolsó a sorban.” (Menciusz) „A hivatalnok nem lehet el nagylelkűség és kitartás nélkül. A teher ugyanis súlyos, az út pedig hosszú.” (Konfuciusz) „Fényességet árasztva mindig az emberség és igazságosság erényét keresni, s szüntelenül attól félni, hogy nem sikerül erényükkel befolyásolni a népet: ez a főhivatalnokok igazi becsvágya.” (Jang Jün) Ha létezne konfuciánus üdvtörténet vagy kínai módon elgondolt „világtörténelmi haladás”, annak valószínűleg az ezekben a mondatokban megrajzolt, ideálisnak nevezhető társadalmi állapot

(mint világállapot) lenne a végpontja. Az ideálisra való törekvés mindenesetre már a legkorábbi történelmi időkben jellemezte a kínai gondolkodók munkáit.

Megszületett tehát az elhatározás, hogy az ember tisztességgel kormányozza közösségei életét, hiszen képes rá. Tegye a dolgát mindkét fél: a közösség és a társadalom intézményei egyaránt. Mi is lehetne fontosabb dolga, alapvetőbb érdeke az embernek, mint fenntartani életének – tőle telhetően kedvezően kialakított – körülményeit? Erre a meggyőződésre épült a kínai birodalom teljes társadalmi szervezettsége, hivatalnoki rendszere, amely a későbbiekben valóban alkalmasnak bizonyult a birodalom hosszú távú fenntartására. A kínaiakat nem foglalkoztatta különösebben az ember földi létezésének túlvilági folytatása, nem izgatta őket a dantei kérdés, hogy „*mi is a társas emberi együttélés végső célja?*”, és az sem, hogy mi az „*emberi sokaság*” rendeltetése egyáltalán. Nem feszegették az egyes ember végcéljának kérdéseit sem, de a végső célnál közelebbi társadalmi célokat sem tűztek maguk elé. Például nem szöttek tervet az emberiség haladásának menetrendjét és ennek állomásait illetően, nem fantáziáltak utópiákról.

Megelégedtek a *mindennapi és konkrét*, ám annál életbevágóbb feladatok elvégzésével: életük biztonságos fenntartásával. Nem kis fejtöréssel, nem kevés munkával és nem kis kockázattal jár ám ez is. Egyszer történelem lesz ebből is, addig csak gyötrelmes, vesződséges és törekeny hétköznapi élet. A kínaiak úgy gondolták, hogy egyelőre megelégednek ennyivel, nem ragaszkodnak semmiféle „*haladás*”-hoz, progresszivitáshoz. Talán úgy képzeltek, hogy *majd egyszer* a távoli jövőben, amikor már kidolgozták a biztonságos megmaradás tudományának vagy művészetének a fortélyait, és kitapasztalják alkalmazásukat, akkor majd elgondolkodnak azon is, hogy az ember, akit ugyan alig ismernek, de mindennél jobban becsülnék, féltve és ügyesen óvnak, tart-e valamerre, eljut-e majd valahová. Úgy is mint „*sokaság*”, és úgy is mint „*egyén*”. Mindenekelőtt azonban legyen ez a világ kényelmesen lakható otthona, érezze magát biztonságban – vallották az ember mindennapi és történelmi feladatairól, valamint céljairól a kínaiak. A távolabbi jövő fürkészésének Kínában még nagyon sokáig nem jött el az ideje, még kevésbé az ábrándos célkitűzése.

Lehet, hogy a mi nyugati szemünkben túlzottan szerény elgondolásnak tűnik a földi otthonteremtés programja, nembeli végcélként való felfogása pedig végképp kishitűségnek. Ám ismerjük el, hogy igencsak józan, észszerű és praktikus program. „*Az Égnek megvannak az évszakai, a Földnek megvannak a jai, az Embernek pedig megvan a kultúrája.*” (Hszün-ce) Vagyis az embernek az a programja, hogy a Föld jait megőrizze és művelje. Már első pillantásra sokkal észszerűbb elgondolás kényelemben és biztonságban élni, mint az istenné (mindenhatóvá) válás útját járni. Kár azt gondolni, hogy az ember sokkal többre hivatott. Az sem biztos, hogy többre érdemes. Sajnos, mintha még a földgolyó kényelmes és biztonságos otthonná alakításának a tervét sem lenne képes tartósan megvalósítani; több helyen is láttuk már ennek a szándéknak csúfos kudarcát, a legkorábbi kezdetektől fogva.

Ha pedig belegondolunk a „*kínai program*” részleteibe, hát mindjárt látjuk, hogy a kényelmes és biztonságos országteremtés bizony igencsak embert próbáló, komoly munka. Nem szabad lebecsülni. Ha rendesen akarjuk elvégezni, minden képességünket be kell vetnünk. Nem véletlen, hogy az emberiség eddigi történelmében egyedül a kínaiaknak sikerült a tervet tartósan megvalósítani, az országot több mint két és fél ezer éven át – a 20. század elejéig – épségben megőrizni, fenntartani. (A kínai élet későbbi verziója már egyáltalán nem saját elgondolásból származik, és sem kényelmesnek, sem biztonságosnak nem mondható, miként a korábbi.)

A kínai filozófiában és a társadalmi gyakorlatban csakis az emberi létfeltételek, vagyis a kényelem és a biztonság (kulcsszavak!) megteremtése, az elérhető legjobb pozíciók elfoglalása után következik minden egyéb elmélet és gyakorlat. Ez a program nem a folyamatosan megújuló, szüntelenül *teremtő* hős programja, hanem a társadalmi változatlanságot kedvelő, a körülményekhez puhán igazodó, *fenntartó* emberé. Nem a forradalmi eszmék, a küzdelmek hőséé, hanem az elfogadás, az együttműködés, a megmaradás elvének követőie és őrzőie. Ennek megfelelően egy ilyen társadalom érdeklődése is döntően az állandóság értékei, a társadalmi békesség elvei felé fordul, a belőlük származó feladatok és eszközök iránt tudakozódik. Érdeklődése középpontjában a *jó kormányzás, az erényesség, az igazságosság és az illendőség* kérdései

állnak, valamint ezek hasznos, gyakorlati alkalmazásának lehetőségei. A kínaiak felismerték, hogy mindezeknek a kérdéseknek részletes és gondos megválaszolására azért van szükség, hogy az emberek képesek legyenek megőrizni az egyezményesen elfogadott társadalmi értékeket és eredményeket. (*Cultura* – a. m. valaminek a gondozása, művelése, ápolása, megőrzése; eredményként: „ápolat”).

*

„A kínai gondolkodás nem láthat magasabb célt az emberi tevékenység előtt, csupán a meglévőnek szüntelen tökéletesítését. Konfuciusz mondása, hogy ő csak megőriz, de semmi újat nem alkot, mélységesen jellemző az ókori kínai filozófia csaknem valamennyi iskolájára, a törvénykezők (fa-kia) kivételével. Az ókori Kína gondolkodói sohasem láttak igazán következetes fejlődést, sohasem láttak társadalmi forradalmat” – állapítja meg a lehető legpontosabban (ám marxista nézőpontból kissé rosszállóan) az egyik legkiválóbb magyar sinológus, *Tőkei Ferenc*. A kínai gondolkodásnak és történelemnek ebből a legsajátabb vonásából következik, hogy az imént vázolt fenntartó elvű történelmet *mozdulatlan vagy észrevétlen történelemnek* is nevezhetjük.

A jelenség – különösen a nyugati filozófiai és történelmi gondolkodás felől nézve – roppant érdekesnek tűnik, mondhatni, érthetetlennek. Ám a társadalmi stabilitás és békesség szempontjait állítva az emberi együttélés szempontjai között fő helyre, az észrevétlen történelem itt sorolt jellemző jegyeit igencsak pozitívnak, józannak és észszerűnek kell látnunk. A szüntelenül és forradalmi módon megújulni vágyó társadalmak természetesen egészen más modellt követnek. Ám azt is láttuk már, hogy ez a modell teljességgel *fiktív* történelmi konstrukciónak bizonyult, sem valódi fejlődéshez, sem társadalmi stabilitáshoz, sem e társadalmak egymás közötti kiegyensúlyozott viszonyához nem vezetett. Ha pedig még egy kicsit távolabbra, az emberi társadalmon is túlra tekintünk, azt is látnunk kell, hogy a nyugati módon berendezkedett közösségek a külső környezetükkel, azaz a természeti, az anyagi világgal sem voltak képesek barátságos, fenntartható viszonyt kialakítani.

A kínai kormányzás és társadalmi gyakorlat mintha éppen ezzel a mintával szemben jött volna létre, persze még jóval azelőtt, hogy a nyugati fejlődés eszméi és irányai (világállam, üdvözülés) megfogalmazódtak volna. Mintha az ókori kínai társadalomfilozófia és kormányzás éppen ezt a típusú szerveződést és pseudo-fejlődést vetette volna el; mintha számításba vette volna a kockázatait, és józan megfontolásból pontosan ezeket igyekezett volna messziről elkerülni.

A kínaiak maximális biztonságra törekvő, körültekintő szemléletéből következik, hogy számukra az európai antikvitástól az újkorig, nyilvánvalóan, egyik nyugati típusú társadalmi berendezkedés sem lett volna megfelelő. Különösen az üdvtörténeti, majd világtörténelmi fejlődésszéményből következő társadalmi folyamatok kiszámíthatatlansága, a középkortól napjainkig a társadalmi „alakváltozatok” nehezen követhető gyors egymásutánisága, valamint ezeknek a változásoknak a beláthatatlan és befolyásolhatatlan konzekvenciái minden bizonnyal komoly aggodalmat keltettek volna társadalomfilozófusaikban. De nemcsak az ókori kínai filozófusok látták a haladáshit jegyében gyorsan közelítő jövőt aggasztónak, hanem a későbbi, mindenkor kínai dinasztiák gyakorlatias kormányai is – az utópista ábrándozások és az ebből származó társadalmi változások helyett – a megtehető legnagyobb társadalmi stabilitásra törekedtek. Így volt ez egészen az utolsó dinasztia bukásáig, 1911-ig.

A fenntartó szemléletű társadalmi gyakorlat, természetesen, egyáltalán nem zárta ki a megújulást, az érdemi fejlődés lehetőségeit. Csakhogy ennek az eredményeit Kínában nem feltétlenül a gazdasági hatékonyság növekedésével és az anyagi gyarapodás mennyiségével mérték. A „keleti fejlődés” eszménye – megint csak a régi, hangsúlyozottan viszonyközpontú kínai filozófiát véve alapul – döntően a társadalmi kapcsolatok rendezettsége volt. Az általánosságban és leegyszerűsítve *rendnek* nevezhető társadalmi állapot megtartásához, persze, gazdasági eredményekre is mindenkor szükség volt, de ezekre is *mindig*, minden körülmények között a társadalmi viszonyok optimális rendezettsége érdekében.

Nem is lehet ez másként ott, ahol azt is tudják, hogy „*minden dologban kell lennie valami viszonyosságnak [...], nincs olyan dolog,*

ami ne állna megfelelésben valamivel." (Tung Csung-su) Óvatos körültekintésük legfőbb oka, hogy régtől fogva tiszteletben tartják az emberi társadalmakban létező igen bonyolult viszonyosságok vagy kölcsönhatások rendszerét, amely rendszer nagymértékben meghatározza az együttélés minőségét. Vagyis a fejlődés, amelyre itt lehetőség nyílik, elsősorban társadalometikai elgondolások és szabályok finomításának a lehetősége, mely az emberek közötti együttműködés tökéletesedését eredményezheti.

*

A kínaiak éltek is a társadalmi megújulás lehetőségeivel, felismerték az egymáshoz és a külső környezethez való folyamatos és „olajozott” igazodás fontosságát. Elkerülhetetlennek mutatkozott, hogy a birodalom egységesülésével, majd későbbi növekedésével és megerősödésével párhuzamosan a hétköznapi körülmények változásaira is érzékenyen figyeljenek, de a kormányzás mindenkori feladata számos új társadalmi helyzet megoldását is követelte. Az ókor utolsó évezredének közepe tájától (Konfuciusz és Lao-ce korától) az i. sz. 2. évezredének a közepéig, azaz két teljes évezreden át Kína az európai értékeket és mértéket tekintve is (vagyis elsősorban gazdasági értelemben) hatalmas bővülést, gyarapodást ért el, s ez a folyamat számos új helyzetet teremtett a társadalom életében.

Már az ókorban a hirtelen kialakuló városok lakosságának tömegei találták magukat addig ismeretlen társadalmi körülmények között, számukra szokatlan élethelyzetekben. A gyors városi fejlődés első évszázadaiban bizony meglehetősen áttekinthetetlené vált a társadalom rétegződése, igencsak kaotikus keveredésből jött végül létre a kínai nagyvárosok népessége. Az utcákon, hidakon, üzletekben, kocsmákban együtt tolongtak szegények és gazdagok, hivatalnokok és kereskedők, kézművesek, örömlányok és semmirekellők. A falusihoz képest szűk városi környezet gondosan kidolgozott rendezettséget és szoros együttműködést követelt a városlakóktól, annak érdekében, hogy a városi közösségek életképessé formálódjanak, és a teljesen új körülmények között az együttélés általános és mindenkori nehézségei ne váljanak súlyosabbá.

A hatalmas városok megjelenésével mindenütt a világon végérvényesen eldőlt, hogy az ember nem a természeti világ lakója többé, hanem *saját* („épített”) környezetet teremtett magának. Teljességgel saját elképzelések és előírások (törvények) szerint működő környezetet, de a kínaiak arra is törekedtek, hogy a velük érintkezésben álló „külső” (természeti) világgal se kerüljenek szembe, ellenséges viszonyba. A városlakók új, önmagukra utalt („független”) helyzetben találták magukat, és ebben az új helyzetben, bizony, sokkal fontosabbá vált egy gondosan kidolgozott együttélési rend megteremtése és körültekintő alkalmazása, mint valaha.

Mindennél világosabban felismerték: az állam és a társadalom az emberek közötti kapcsolatokból áll, kizárólag ezek a kapcsolatok alkotják, és ezek határozzák meg működése jellegét és minőségét. Sokkal inkább a kapcsolatok, mint maguk az emberek – együtt vagy külön-külön. Az emberek lehetnek bármilyenek, egyéni vagy közös jellemzőiknél sokkal fontosabbak az egymással kialakított viszonyaik. A *társadalometika* a Kínai Birodalom egész épületének alapjává és fenntartásának sarkkövévé vált; társadalmát a legkorábbi kezdetektől „*erkölcsi alapú*” társadalomnak nevezhetjük, sőt, csakis erkölcsi alapú társadalomként kell számon tartanunk, és ilyenként kell vizsgálnunk. Konfuciusz maga is a társadalmi élet (és az egyes ember) egyik legfőbb meghatározójának tekintette az erkölcsiséget, amelynek szintjét a kínaiak az „emberség” (emberi minőség, emberségesség – *zen*) fogalmával jelölték: „*Tudás birtokában lenni: mozgás; az emberség birtokában lenni: nyugalom*” – hirdette az erkölcsiség eszméjét meggyőződés-sel a filozófus.

De hogyan lehet az erkölcsi alapú társadalom megteremtése és fenntartása politikai célkitűzés? Hogyan lehet (mint államelméleti posztulátum) uralkodói alapelv? A kínai gondolkodás kulcsfogalmai, az „összetartozás” és a „kapcsolódás”, mint láttuk, jelen vannak abban a bölcséleti felismerésben, amit a világ nyugati felén Arisztotelészre hivatkozva szoktunk emlegetni és idézni („*Az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény*”), és amit a kínai filozófusok is határozottan vallanak, élükön a konfuciánus Menciuszal, Arisztotelész kortársával. Ez a felismerés a birodalom egyesítésével (növekedésével) és az állam megerősödésével

alaposan felértékelődött. Ha a kultúra valóban a természet folytatása, vagy akár csak az emberi alaptermészet folytatása, ahogy több kínai gondolkodó is állítja, akkor az államiság is (mint kultúra) az emberi természetből származik (ezt Arisztotelész is többször kimondja). Ennélfogva bármennyire is teljes egészében az emberi elme spekulációjának tűnik az államiság mint intézmény, mégsem tekinthető a természetitől teljesen idegennek.

Nem kétséges, hogy a városok megjelenésétől kezdve mindegyütt folyamatosan növekszik a művi és épített környezet aránya a természetivel szemben. A régi Kínában azonban ez a *saját* (művi és épített) *környezet* is kezdetektől visel magán természeti vonásokat. A kínai kultúrában ezek a vonások árulkodnak arról az emberi környezeten is túlmutató mindenkori törekvésről, amelyet korábban a külső, természeti világhoz való „finom igazodás”, „együttműködés” és „kölcsonösség” fogalmaival jellemeztünk. De a városokban föllelhető természeti jegyeket éppígy tekinthetjük a természetből származó vagy onnan kölcsönzött mintáknak, sajátosságoknak, vagy akár tulajdonságoknak is. Ilyenek például azok a – már az ókori kínai építészetben alkalmazott (ma Európában organikusnak nevezett) – formai megoldások, amelyekben Kínában az épületek és a kertek elrendezésében kozmológiai megfontolások fogalmazódnak meg, az ember és az univerzum összetartozását jelzik, illetve veszik figyelembe. Az emberi összetartozás józan felismerését és szigorú figyelembevételét pedig legszélesebb körben is állami feladatnak tekintették, amelyért a mindenkori kormányzat visel felelősséget, és mint ilyen nemcsak filozófiai, hanem kormányzásmódszertani kérdés is egyben.

Annál is inkább, mivel a társadalmi élet alapfogalmai (még egyszer, sorban: kapcsolódás, kölcsönösség, együttműködés, összetartozás) Kínában feltételezik, sőt eredményezik, megteremtik azt a szilárd morális alapot, amire – mint láttuk – a társadalom egésze épül. De nemcsak az emberi társadalom egésze, hanem az azon kívüli, túli kapcsolatok is a „földi és az égi világgal”. A kínai gondolkodásban ugyanis teljesen nyilvánvaló (többször érintettük már a kérdést), hogy az etikai elvek nem csak az emberi világra terjednek ki. Ahogy maguk a konfuciánus kínaiak mondják: „*az univerzum teljes valóságában morális univerzum*”. Menciusz úgy fogalmaz, hogy a Nagy Morál „*kiterjedése végtelen, ha gátak nélkül,*

nyíltan ápoljuk, akkor mindent áthat Égen és Földön”. Ha valóban így van, mi lenne hát a morális univerzum számunkra legfontosabb tere, ha nem az emberi világ egyik legjellemzőbb alkotása, az államiság?

A kínai példa eredményességénél semmi sem igazolja meggyőzőbben, hogy a közösség irányításának, a kormányzásnak a kérdéseire csak akkor kapunk jól használható válaszokat, ha azokat az emberi viszonyok felől közelítjük meg. A jó kapcsolati rendszer fenntartása („kínaiul”: a tartós harmónia) a cél akkor is, amikor az államszervezet a kormányzás módozatait és módszereit vizsgálja és keresi, majd alkalmazza. Kormányzási alapszabály, hogy a kapcsolatokban minden esetben az emberségnek, monarchiában az uralkodó emberségességének kell megnyilvánulnia. „*Tiszteletet kell tanúsítania a kiváló emberek iránt, ki kell mutatnia szeretetét a rokonainak, meg kell becsülnie főminisztereit, jó viszonyt kell ápolnia a hivatalnokokkal, jó apaként kell törődnie a köznéppel, bátorítania kell a kézműveseket, kedvesen kell bánnia a messziről jött emberekkel, és nyájasan kell viselkednie a fejedelmekkel.*” (Csung Jung) A megbecsült személyes kapcsolatok hálózatán keresztül működik helyesen és hatékonyan az adminisztráció, a közvetlen érintkezés teremti meg és tartja fenn a társadalmi rendet. „*A jóindulat kiterjesztése elegendő az egész birodalom gyámolításához.*” (Menciusz)

*

Bizony, a politikai *jóindulat* kegyes, jótékony hatású megnyilvánulás, tulajdonképpen annyi, mint gyámolítás, istápolás, pártfogás. Főleg ahhoz képest értékes, hogy a kínaiak lehetnének törvénykezők, azaz legisták is. Állítólag megpróbálták, láttuk már mi is a kínai történelem legjelentősebb eseményének, a birodalom egyesítésének éveiben, az időszámításunk előtti 3. században. De az is lehet, hogy mindazok az eredmények, amelyek a jóindulatból következnek, csupán nyugati szemmel látszanak olyan „kegyes”-nek, szokatlanul bizalmasnak, családiasnak. Könnyen lehet, hogy kínai mértékkel mérve, a morális alapú társadalomban a jóindulat a legalapvetőbb elvárás. Nem sok, hanem éppen elég: a szükséges, a *kellő* mennyiség valamiből.

„Amióta itt vagyok Kínában, még nem láttam rossz házasságot. Olyan nagy a kölcsönös jóindulat, hogy minden féltékenységtől és gyanútól menten nézik asszonyaik viselkedését a férfiak. A nőkkel a legnagyobb tisztelettel bánnak” – valahogy ilyenféleképpen vetette papírra megfigyelését a 13. században Marco Polo, miután bő húsz esztendőt töltött a Középső Birodalomban. Úgy látszik, hogy a politikai életben ugyanarra a következtetésre jutottak a kínaiak, mint a családi életben. A „kölcsönös jóindulat” kölcsönösen előnyös mindenfajta emberi együttműködés területén.

Amikor a jóindulat alapvetően elvárt és teljesített „kapcsolati forma”, akkor nyilvánvalóan nem lehetséges fölényeskedő, irgalmas vagy könyörületes gesztusként gyakorolni, csakis *emberséges* viselkedésként, az egymás felé fordulás természetes megnyilvánulásaként. „*Fan Cs’e az emberség erényéről (zen) kérdezősködött. A mester így szólt: »[Az emberség nem más, mint] szeretni az embereket«*” – foglalta össze röviden Konfuciusz a jóindulat mibenlétét az ifjú tanítványnak. Azt mondják, akkor járunk el helyesen, ha az emberi viszonyokra vonatkozó kérdéseinkkel máig Konfuciuszhoz fordulunk. Ám nemcsak kérdezni kell a mestert helyesen, hanem érteni is.

Az iménti választ hallván például érdemes eltűnődnünk azon, vajon hogyan és milyen mértékben szükséges „szeretni” az embereket. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a „nyugati” (gyakran túlhangsúlyozott) szeretet – értékének csorbulása nélkül – nem terjeszthető ki az egész, zömében ismeretlen emberi világra. A teljes értékű szeretet mint mindenkinek járó szolgáltatás: képtelenség. Annál is inkább, mivel a mértéktelenül kiterjesztett szeretet minden esetben elvárja a kiterjesztőre (mint cselekvőre) irányuló figyelmet is, vagyis a kiterjesztés önmagunk (gyakran nyilvános) megmutatkozása. Lehetetlenség nem venni figyelembe itt az „én” szembeötlő szerepét. Olyannyira szembeötlő, hogy előfordul: a cselekvő figyelme is sokkal inkább önmagára és a kiterjesztés műveletére irányul, mint a másik emberre. Éppen ezért Konfuciusz az ilyenféle „kiterjesztett szeretet” helyett nagy valószínűséggel sokkal megvalósíthatóbbnak tartotta az *együttérzés* gyakorlását. De lehet, hogy az amúgy is morális univerzumban ez nem is annyira kardinális kérdés, mint a mi nyugati világunkban. Viszont

a szeretet gyakorlásának súlyos és kínzó kérdéseit illetően aligha nem a lényegre irányítjuk az elkószáló figyelmet, ha ezen a helyen is hangsúlyosan megemlítjük a *kölcsönösség* fogalmát – mint mindenféle viszonyulás konfuciánus alapját.

Konfuciusz követői úgy oldották meg az őket is foglalkoztató szeretetkérdést, hogy a szeretet „használatában” megkülönböztetést és fokozatosságot javasoltak bevezetni. Éles ellentétben egy másik ókori iskolával, a motizmussal, amelynek vezéralakja az a Mo Ti, akinek erkölcsfilozófiai gondolatait már mi is idéztük korábban. Ő azt hirdette (igencsak harcosan), hogy a világon mindenkinek mindenkit egyformán, megkülönböztetés nélkül *kell* szeretnie. A konfuciánus *Vu-ma-ce* így hárította el Mo Ti elvárását: „*Én más vagyok, mint te, én nem tudok mindent átfogóan szeretni. Én a coubelieket jobban szeretem, mint a jüebelieket; a lubelieket jobban szeretem, mint a coubelieket; a falumbelieket jobban szeretem, mint a lubelieket; a családom tagjait jobban szeretem, mint a falubelieket; a szüleimet jobban szeretem, mint a családom tagjait.*” Menciusz pedig, aki a konfuciánus jóindulatot kormányzási eszközként ajánlotta – emlékszünk nemrég idézett kijelentésére: „*A jóindulat kiterjesztése elegendő az egész birodalom gyámolításához*” – így gondolkodott a szeretetfokozatokról: „*A nemes [gondolkodású] ember szereti az élőlényeket, de nem emberséges velük. Az emberek iránt emberséges, de nem különös szeretettel fordul feléjük. Különös szeretettel közeli rokoni felé fordul, és emberséges az emberek iránt. Emberséges az emberek iránt, és szereti az élőlényeket.*”

A jóindulat (mint emberség) nemcsak régi kínai szemléleti alapelveként volt jelen mindenkor a köztudatban, hanem gyakorlati elvárásként, viselkedési szabályként is. És nem csak a magánéletben. Mint láttuk, a kormányzás szellemében is határozottan megjelent (többször is említettük már a jóakarátú és aggályos kínai törvényalkotást, igazságosságra törekvést), de éppígy a hivatali munkavégzés, az ügyintézés „eljárási módja” is a jóindulat elvére épült. Hivatalnok nem is lehetett más, csak aki emberséges tudott lenni, azaz képes volt empátiával fordulni az emberek és a kisebb-nagyobb emberi ügyek, dolgok felé.

Ennek a képességnek a zálogát az állami tisztviselők emberi karakterében keresték és vélték megtalálni az államigazgatás elveinek ókori kínai megalkotói. Jól látták, hogy az alkalmazott

hivatalnok személyében a hivatal bármilyen jellegű tudásra szert tehet: képezheti vagy jó fizetésért „megveheti” a dolgozóit, megveheti a szaktudást, de emberi karaktert, emberi minőséget nem képezhet, az vagy van, vagy nincs. Ha szükség van rá – mert erre épül az emberekkel való helyes hivatali bánásmód, sőt, az egész társadalom létezésének módja és minősége –, akkor csakis a hivatalnoki kar gondos kiválasztása vezethet eredményre. Másképpen: a kínaiak szerint az ideális társadalmi élet alapja és biztosítéka az emberséges munkára alkalmas tisztviselők kiválasztása. Az alkalmasság zálogának pedig mindenkor a művészetekre, a kultúrára való fogékonyságot, érzékenységet tartották, a legunalmasabb, a „leglélekölőbb” hivatali munkára való alkalmasság esetében is.

Jól ismert, hogy ennek érdekében a kínai hivatalnoki vizsga egyik tárgya – mintegy másfél évezreden keresztül – a költészet volt. Egészen 1911-ig, a császárság bukásáig a hivatalnoki kar képzésének állami felelősei meggyőződéssel vallották, hogy a költészet iránti fogékonyság, sőt maga a versírás tehetsége nyilvánvalóan utal a tisztviselőjelölt alkalmasságára: jellemére, gondolkodására és képességeire. Éppen ezért hivatalnokká csak az válhatott, aki költészetből is eredményes állami vizsgát tudott tenni. A tisztviselői osztálynak, azaz az elitnek ez az érzékenysége teremtette meg a kínai politikai kultúrát és az emberekkel való, sohasem hatalmi pozícióból (főlényből) származó, emberséges bánásmódot.

„Hogy megértsük, milyen mélységesen civil ez a rendszer, mindezekelőtt a hivatalnok-toborzás módját kell ismernünk. A hivatalnokoknak az irodalmi vizsgák rendszerével történő kiválasztása (ko-csü), miután sokáig vetélkedett az ajánlás módszerével, a Tang-kortól (618–906) kezdve, és különösen a Szung-kor (960–1269) óta, végérvényesen a legfőbb módja lesz a hivatalnoki pályakezdetésnek. Ez biztosítja az állam számára a szellemi elitet, a tartalékot olyan hivatalnokokból, akik otthonosak a nagypolitikai kérdésekben, közös általános műveltséggel rendelkeznek, felkészültek az államigazgatási feladatokra, és a hosszú, uniformizáló nevelés eredményeképpen bámulatosan fegyelmezettek” – írja a már korábban többször is idézett Étienne Balázs a hivatalnokrend iránt támasztott társadalmi elvárásokról, de főként szellemi értékeiről, erényeiről. Nagy ritkaságnak számít, ha a múlt

század közepe táján született marxista szemléletű társadalomtudományi munkákban olyan megállapítást találunk, amely nem csupán elítélő szavakkal illeti a kínai „bürokráciát”, hanem – mint itt – észreveszi és dicsérőleg említi több évezredes társadalmi és történelmi szerepének páratlan értékeit is. Némely szurkálódása ellenére is érdemes Balázst tovább olvasni és idézni. A következő passzusban például hosszan kitér a hivatalnoki szerep fontosságára, és a hivatalnoki testület semmilyen más módon (másféle munkamegosztásban) el nem végezhető feladataira. Társadalmi szerepük és teljesítményük az emberiség egész történelmében kivételes.

„Ez a rendszer a kunfucianizmusnak – amely mindig is előtérbe helyezte nevelői szerepét – teljes monopóliumot biztosított az ifjúság képzésére, és különösképpen olyan tudós-hivatalnokok testületének a felnevelésére, akik a klasszikus kultúra ígézetében élnek, hagyománytisztelők, irodalmi és civil beállítottságúak, s mindörökké eljegyezték magukat a csün-ce [»a derék ember«, a »gentleman«] konfuciánus eszményével, melyet változatlanul adnak át az eljövendő nemzedékeknek, így biztosítva a bürokrácia és állama fennmaradását az idők végezetéig. Noha a vizsgák rendszerében alig-alig találjuk nyomát valamilyenféle demokráciának – az írástudatlan parasztok gyakorlatilag ki voltak rekesztve belőle –, mégis tagadhatatlan, hogy a feudális nemesség kiváltságaival szembefordulva, nyílt kihívásként alakították ki és tartották fenn. Bírálhatjuk fogyatékoságaiért, amit gyakran meg is tettek: a speciális képzettségűek, szakemberek, valamint a kezdeményezőkedv hiányáért, a sematizmusért, a rutinszellemért és az aktagyártásért – de nem vitathatjuk el mérhetetlen tehetetlenségi és stabilizáló erejét, amellyel örökéletűvé tette a bürokrácia uralmát.

A kínai bürokratikus monarchia folytonossága, alkalmazkodó és hasonulóképessége már csak azért is figyelemre méltó, mert győzelmen ellenállt a barbár inváziók rohamainak és a dinasztiaváltozások viszontagságainak. Csak egy technikailag magasabb rendű civilizációval, a XIX. századi kapitalista Nyugattal összeütközve kezdett felbomlani, s végül a XX. század elején omlott össze.”

Balázs pontosan látta és nem is tagadta, hogy mindenekelőtt a hivatalnokrend „szervezte meg” és tartotta fenn a kínai birodalmat („a kínai bürokratikus monarchiát”) az ókortól a 20. század elejéig. Azt is jól látta, hogy bizony nem a Nyugat kulturális

fölénye, szellemi elsőbbsége (történelmi „előnye”) következtében kerekedett az óriás birodalom fölébe, hanem a nyugati világ csupán *technikailag* győzte le Kínát. „Egy technikailag magasabb rendű civilizáció” végzett soha nem látott pusztítást a birodalom jó háromezer esztendeje őrzött páratlan kulturális emlékeiben, a technikailag magasabb rendű nyugati társadalmak angol és francia katonái gyűjtötták föl a császári palotákat és gyilkolták a kínai városok védtelen lakosságát.

A korábbi ázsiai „barbár inváziók” egyike sem végzett ekkora pusztítást. És nem azért, mert nem lettek volna képesek gyűjtogatni és védtelen embereket gyilkolni, hanem azért, mert az ázsiai barbárok képesek voltak értékelni a kínai szellem mindennűt (a társadalmi szervezetségben, a magánéletben és a művészetekben) szembetűnően megnyilvánuló kifinomultságát, vagyis kultúrájuk eredményeit. Mindezekért pedig tisztelték Kínát és lakóit. Sokkal inkább utánózni igyekeztek őket, semmint elpusztítani kulturális értékeiket. A 19. századi európai barbárok viszont egyáltalán nem tisztelték a kínai kultúrát. Semmiféle érdeklődést nem mutattak Kína szellemi kincsei iránt, kizárólag anyagi értékek kerültek a győztesek birtokába.

Mindezt tehát eléggé jól látta Balázs, még akkor is, ha nem részletezi (nem sokkal a 2. világháború után született *Bürokratikus monarchia Kínában* című tanulmányában) a két civilizáció (az általunk *haladónak* nevezett nyugati és a *fenntartónak* nevezett kínai) történelmi találkozásainak eseményeit, és nem fogalmaz meg végső következtetést. Ám a két világ viszonya így is egyértelműen kiolvasható az imént idézett bekezdésekből.

*

Balázs már a párizsi korszakát megelőző németországi éveiben is elkötelezett marxista tudós volt, s bár később valamelyest eltávolodott ettől az iránytól, szemlélete élete végéig megőrizte a marxista gondolkodás legjellemzőbb jegyeit. A marxista filozófia és történetírás mindenkor igen élénk érdeklődést mutatott az ázsiai társadalmi és gazdasági viszonyok iránt. Eltökélten törekedtek annak bizonyítására, hogy a materialista gondolkodásmód és a marxista világlátás minden korábbi társadalomfilozó-

fiát és történelemszemléletet felülmúl, a társadalomtudományok minden területén, minden kérdésre megfelelő válasszal szolgál. Gyorsan és könnyedén félresöpörték az idealista szemléletű társadalomtudományok tanításait, élesen kritizálták Hegel történelemfilozófiáját (vele együtt az egész korábbi német idealizmust), viszont megtartották és továbbfejlesztették Hegel és a felvilágosult idealisták legsúlyosabb téveszméjét, a történelmi haladás-eszmét.

A nyugati típusú társadalmakra kisebb-nagyobb igazításokkal kiválóan sikerült alkalmazniuk a „történelmi haladás” gondolatát, de éppen ez a séma volt az, amit sehogy sem lehetett az ázsiai történelem folyamatához hozzáigazítani. Ázsia történelmének „észrevétlensége” és „mozdulatlansága” (azaz türelmes és kitartó fennmaradásra törekvése) összeférhetetlennek mutatkozott a haladás- vagy fejlődésgondolattal. Pedig a marxista történészek szerint az egész világ folyamatosan az általuk kitűzött történelmi végpont, vagyis a kommunista világállam megvalósulása felé halad, és ez a meggyőződés megkövetelte ugyanezt a történelmi irányt Ázsiától is. Történészeiknek mindenekelőtt a múltban kellett volna megtalálniuk a gazdasági és társadalmi fejlődés ázsiai jeleit (nyomait), ezekből aztán már nem lett volna nehéz a fejlődés jövőbeli állomásaira (állapotaira) következtetni. Ha pedig a jövőben Ázsia társadalmi spontán történelmi változásai következtében mégis – a tervezettől eltérő – más irányt vennének, a marxizmus ideológusai azonnal segítségükre sietnének, hogy eltévelyedésüket korrigálják. Ahogyan ezt a világon mindenütt másutt, ahol tehették, meg is tették.

Csakhogy ideológiáik Ázsiában semmiféle mozgást, főképpen történelmi irányokat nem találtak; ezt már (Hegel nyomán) Karl Marx és Friedrich Engels is kénytelen volt megállapítani. Csakis despotizmust és hivatalnokuralmat, elnyomást és bürokráciát, uniformizáló nevelést, konfuciánus dresszúrát és babonát, feudális nemesi kiváltságokat és a parasztok kirekesztését, szematizmust, rutinszellemet, belső ellentmondásokat, társadalmi feszültséget és megrekedést, történelmi tehetetlenséget, passzivitást, stagnálást, pangást és tespedést – ahogy ezeket a közhelyeket, szinte kivétel nélkül a legtöbb marxista történész kötelességének érezte munkáiban elősorolni.

A marxista ideológia képviselői csaknem kétszáz éven át ugyancsak kötelezőnek érezték minden egyes olyan történelmi és társadalmi mozzanat (változás) becsmérést, amelynek iránya nem a kommunizmus végállapota felé mutatott. Ezért nem volt szabad észrevenni és emlegetni az ázsiai társadalmak pozitív jellemzőit, főképpen értékeit. Bármiféle helyi elgondolásból származó korábbi társadalmi formáció (legkisebb elemének) elfogadása is az ideológiai érvelés, majd beavatkozás és átalakítás akadályát képezte volna a szemükben. A marxista ideológia és politikai gyakorlat e tekintetben sem volt igazán megengedő, ezért különös (még Párizsból is) Étienne Balázs „kettős beszéde” (kritikája és elismerő szavai) a kínai társadalom struktúrájáról és működéséről.

A korlátok ellenére a marxista filozófiát – egészen a kelet-európai társadalmi rendszerek összeomlásáig, vagyis csaknem az ezredfordulóig – igen komolyan foglalkoztatta például a régi ázsiai társadalmak rétegződésének a kérdései, valamint az ázsiai gazdasági formák kialakulása és működésük szabályai. Tegyük hozzá, hogy ezek a kérdések valószínűleg nem csupán ideológiai és politikai megfontolásból voltak fontosak társadalomtudósai számára, hanem minden bizonnyal őszintén izgatták őket. A régi ázsiai társadalmak kialakulásának és működésének kérdései akkor már jó ideje megválaszolatlanok voltak. A nyugati filozófia és történelemtudomány irányzatai előtt szinte mindmáig teljesen ismeretlenek és feltáratlanok a különféle társadalmi berendezkedéseknek azok az Ázsia történelmében fellelhető formái, amelyeket a marxisták szenvedélyesen kutattak. Izgató volt továbbá az a kérdés, hogyan következhet a régi Ázsia társadalmainak berendezkedéseiből az az európai történész szemében teljesen valószerűtlen (korszokolhatatlan és elemezhetetlen) *mozdulatlan* történelem, amelyről e lapokon gondolkodunk. Valójában a Nyugat az egész ázsiai földrészt nem tudta megnyugtatóan elhelyezni világképében sem gazdasági, sem történelmi, sem kulturális szempontból. A régi ázsiai társadalmak életének sajátosságai európai nézőpontból jórészt értelmezhetetlenek, anomáliások voltak számára. Az európaiak társadalomtudományi ismeretei a legtöbb területen csődöt mondtak.

A művelt Nyugatot persze nem az ázsiai szervezeti kultúrája és egyéb szellemi értékei érdekelték leginkább, jól látjuk ezt a két kultúra érintkezésének egész, hosszú történetéből. Miután anyagi javait eltulajdonították, szűkebb európai körökben mégis felvetődött, hogy vajon miből, milyen szellemi környezetből is származhatnak ezek a javak. Valljuk be, egészen a marxisták megjelenéséig ez a kérdés – tudományosan is értékelhető módon – nem került napirendre. A filozófia korábbi korszakait vagy nem érdekelte Ázsia, vagy később – amikor az újkori tudományosság divatja, különösen az ész századában, e tárgyban is kötelezővé tette a véleménynyilvánítást – az európai filozófusok máig emlékezetes, képtelen állításokkal lepték meg a világot. Ma is csak „csodálhatjuk” többek között Montesquieu, Voltaire vagy Adam Smith idevágó, elszomorító eszmefuttatásait.

Velük csaknem egy időben egészen más megfontolásból a romantika is elő-elővette az ázsiai kultúrák „egzotikumait”. Sajnálatos módon leggyakrabban ők is helytelen megállapításokra és következtetésekre jutottak, de hát a romantikusokon nem kérhetjük számon a tudományosságot. Legtöbbször már kiindulópontjuk is hibás volt, nem egyszer ismereteik forrásai is megbízhatatlanok. Ázsiáról a legsúlyosabb valótlanosságokat azonban a német idealisták állították, élükön Herderrel és Hegellel, pedig ők már hozzáférhettek volna megbízható forrásokhoz is. Csakhogy nem vették hozzá a fáradságot. Erre a kérdésre később egy külön fejezetben kell majd kitérnünk.

*

Nem szoktuk mondogatni, de több szempontból is igen beszédes tény, hogy a nyugati világban a marxisták voltak az elsők, akik valódi érdeklődést mutattak az ázsiai történelem, társadalmak és kultúrák iránt. Mindezt (emlékszünk még rá) *felépítménynek* nevezték (Marx elgondolása volt), az egész alapjának pedig a gazdaságot tekintették. Az ázsiai gazdaság – a nyugati társadalomtudomány módszereivel – felfedhető jellemzői azonban semmiféle rokonságot vagy hasonlóságot nem mutattak a már feltárt európai gazdasági sajátosságokkal. Addig pedig, amíg a felépítmény-

nek (társadalomnak, kultúrának) az alapját képező gazdasági szerkezetet és ennek működési módját nem ismerjük – vélték a marxisták – a világon semmit (legfőképpen semmi fontosat) nem tudunk a legkiterjedtebb és legnépesebb földrész életéről. Van benne valami igazság.

Az ázsiai gazdaság „titkát” az „ázsiai termelési mód” kérdésének megnyugtató megválaszolása tárta volna fel, ha társadalmi életük sűrűjében sikerül megtalálni a hozzávaló kulcsot. Ám úgy látszik, hogy ez a kulcs valahová igen mélyre van elrejtve a nyugati tudományosság szeme elől: az ázsiai termelési módról ma sem tudunk sokkal többet, mint amennyit Marx megállapított róla, amikor 1853-ban először vetette föl a kérdést, és nyitotta meg vele az azóta is tartó bizonytalankodások és viták sorát.

Ebben az évben Marx egy cikksorozatot indított a „keleti társadalmak problémáiról” a New York Daily Tribune-ben, amely cikksorozatnak egyik mondata megállapította, hogy az angol ipar behatolása Indiába „*létrehozta a legnagyobb és – őszintén szólva – egyetlen társadalmi forradalmat, ami valaha lezajlott Ázsiában*”. Miután Engels ezzel a valóban helytálló gondolattal azonnal egyetértett, Marx megírta neki levélben, hogy ebből a teljes „forradalomnélküliségből” az következik, hogy „*Kelet valamennyi jelenségének [...] alapja abban van, hogy nem létezik földmagántulajdon*”. Marx annyira megörült ennek a gondolatnak, hogy még azt is hozzáfűzte: „*Ez az igazi kulcsa még a keleti mennyországnak is*”.

Azt hitte, ennyire egyszerű az ázsiai társadalmi és gazdasági viszonyok feltérképezése és magyarázata. Ez a gordiuszinak látszó megoldás (valójában álmegoldás) meg Engelst bátorította föl annyira, hogy röviden és velősen néhány mondatban kibontsa, majd le is zárja a témát válaszlevelében, összefoglalva az ázsiai társadalmak (közös!) kormányzási alapelvét és teljes intézményrendszerét: „*Valóban az a kulcsa az egész Keletnek, hogy ott nincs földtulajdon. Ez az alapja politikai és vallási történetének. De miért van az, hogy a keletiek nem jutnak el a földtulajdonhoz, még a feudálisokhoz sem? Azt hiszem, ennek fő okát az éghajlatban, valamint a talajviszonyokban, különösen a nagy sivatagsávokban kell keresni, amelyek a Szaharától Arábián, Perzsián, Indián és Tatár földön át egészen a legmagasabb ázsiai felföldig húzódnak. A földművelés első feltétele itt a mesterséges öntözés, ez pedig vagy a községek és tartományok,*

vagy a központi kormány dolga. Keleten a kormányszatnak mindig is csak három ügyosztálya volt: pénzügyek (a belföld kifosztása), háború (a belföld és külföld kifosztása) és közmunkák, az újratermelésről való gondoskodás.”

Sajnos az idézett bekezdésből a marxista mindentudás fölényessége és ennek durva tónusa vehető ki mindenekelőtt, ami mindjárt elijesztette a korabeli érdeklődőket – amúgy is szűk – körét a kérdés alaposabb vizsgálatától. Pedig érdemes lett volna egy kicsit jobban figyelni arra, amit Marx és Engels elég gyorsan felismert és megfogalmazott „Ázsia problémáiról”. Csak nem kellett volna mindezt alfának és omegának tekinteni, és nem kellett volna belőle végkövetkeztetéseket levonni. (Nem feladatunk itt vitába szállni Engelsszel, de hiszékenyebb olvasóink kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a fent idézett, a „keleti kormányzati ügyosztályokról” szóló mondat állításainak minden szava képtelenség. Egyetlen ázsiai kormányszatnak sem állt szándékában „kifosztani a belföldet”, nem szerveztek a kormányok külföldi rabló hadjáratokat, és egyáltalán nem közmunkából tartották fenn országaikat. A mi leggyakrabban idézett példánk – Kína – esetében, erről már mi magunk is meggyőződhattunk.)

De nehogy mi is igazságtalanok legyünk az idézett szerzőkkel: gyorsan jegyezzük meg azt is, hogy ezt a felületes elképzelést Ázsiáról, valamint az oktalan magabiztosságot és fölényességet a német marxisták egy az egyben a német idealistáktól vették át. Úgy is mondhatnánk (teljes joggal), hogy ez mind szorosan hozzátartozik Kelet felületes hegeli szemléletéhez és megítéléséhez. Csakhogy a marxisták esetében (a nem különösebben rokonszenves szerénytelenségen túl) ez a felületesség még tovább súlyosbodott: a negatív szemlélethez konkrét szakmai tévedések, hibák tömege járult. Pedig nekik már az idealistáknál is sokkal több lehetőségük lett volna megbízható forrásokhoz hozzájutni az ázsiai társadalmak kultúráiról és múltjáról, és nem lett volna nehéz értelmes következtetéseket levonni a már megismert és feltárt körülményekből. Sajnos a múlt és a jelen konkrét kérdéseit illetően ők sem láttak élesebben, mint elődeik. Csak a jövő utópista víziója lebegett a szemük előtt a mérhetetlen, homályos messzeségben, és ideges sietség űzte-hajtotta őket, hogy Ázsiában is haladjon, azután beteljesedjen végre a világtörténelem.

Nem kétséges, hogy az ázsiai világ sem olyan egyszerű, mint ahogy Marx és Engels az itt idézett néhány mondatban elintézte. Ők maguk is számos alkalommal visszatértek az ázsiai termelési mód és a hozzá kapcsolódó társadalmi formák kérdéseire, de valljuk be, kezdeti megállapításaiknál tovább sohasem jutottak. Számomra (és itt most nem állhatom meg, hogy hangot ne adjak több évtizede tartó döbbenetemnek) nem annyira az ázsiai társadalmi formák iránti érzéketlenségük, vakságuk és tudatlanságuk volt minden alkalommal meglepő, amikor írásaikat olvastam, hanem az a keleti világgal szemben érzett és egészen gátlástalanul kinyilvánított, olykor *gyűlöletig fokozódó megvetés*, ami minden állításukban benne van, ami minden jelzőjükből kiérződik. Sohasem értettem ennek az okát, már a német idealisták munkáiban sem. Majd később látni fogjuk, hogy „Marxék” ebben a vonatkozásban is „Hegelék” legkiválóbb tanítványainak bizonyultak, ők sem nagyon igyekeztek visszafogni magukat. Bárhol csapjuk is fel bármelyikük (Kant, Herder, Hegel, Marx vagy Engels) munkáját, Ázsiáról szinte kivétel nélkül mindannyian ezen a hangon szólnak. Ismét Marxot idézem (most Indiáról), hogy pontos képet alkothassunk magunknak az európaiságnak erről a máig jellemző vonásáról:

„[N]em szabad megfélekedeznünk arról, hogy ezek az idillikus faluközösségek, bármily ártalmatlannak látszanak is, mindenkor szilárd alapzatai voltak a keleti despotizmusnak, hogy az emberi szellemet a lehető legszűkebb körre korlátozták, a babona engedelmes eszközévé tették, a hagyományos szabályok rabjává süllyesztették, megfosztották minden nagyságtól és történelmi energiától.

Nem szabad megfélekedeznünk a barbár önzésről, amely valami nyomorúságos földdarabra összpontosulva nyugodtan szemlélte birodalmak pusztulását, kimondhatatlan kegyetlenségek elkövetését, nagy városok lakosságának lemészárlását, és nem fordított erre több figyelmet, mint a természeti eseményekre, miközben maga is tehetetlen prédája volt bármely támadónak, aki egyáltalán arra méltatta, hogy észrevegye.

Nem szabad megfélekedeznünk arról, hogy ez a méltatlan, tespedő és tengődő élet, ez a passzív létforma a másik oldalon, ellenkező végleteként vad, céltalan, féktelen romboló erőket idézett fel, és magát a gyilkosságot vallásos rítussá avatta Hindusz tánban.

Nem szabad megfélekedeznünk arról, hogy ezek a kis közösségek kaszt-megkülönböztetésekkel és rabszolgákkal szennyeződtek, hogy az embert a külső körülményeknek vetették alá, ahelyett, hogy a körülmények urává emelték volna, hogy az önfejlődő társadalmi állapotot megváltoztathatatlan természeti végzetté alakították át, és ilyképpen egy brutalizáló természetkultuszt hoztak létre, amely szem elé tárta lealacsonyodását azzal, hogy az ember, a természet ura, áhítatosan térdre hullott Hanumán, a majom, és Sabalá, a tehén előtt.”

Ilyennek látták az ázsiai (itt éppenséggel indiai) szellemet és a belőle fakadó történelmet a marxisták. Miközben becsmérítő jelzőik a valótlanosságok hosszú sorát állító írásaikban egyre csak szaporodtak, helytálló, pontos társadalmelemzést Ázsiáról sohasem sikerült készíteniük. Pedig egyre nagyobb szükség lett volna rá, hiszen politikusaik egyre nagyobb szabású világüdvözítő elképzelésekkel álltak elő. Az ázsiai társadalmak átalakításához azonban nem ártana tudni, hogy mit is kell átalakítani, és pontosan mivé, ami majd – a haladás nyílegyenes útjára állítva – meg sem áll a végkifejletig, a kommunizmus világrendszerré válásáig.

Csak hogy hosszú évtizedek múltával sem sikerült kideríteni, minek az átalakításához is fognak majd hozzá az átalakítók, és hogyan is kell abból haladásra alkalmas „önfejlődő” társadalmat létrehozni. Ázsia sötét ló maradt továbbra is. Csupán abban sikerült a sorsa felől megállapodni, hogy a múltját ennek a világnak is „végeképp el kell törölni”, és megrekedt, tespedő társadalmát „fel kell törni” és „európaizálni kell”, miként Marx jelentette ki egykor, mindjárt a mozgalom elején, talán még radikális ifjú-hegeliánus korában. Ám ahogy a „technikailag magasabb rendű” európai civilizáció kapitalistái, úgy a szocializmus későbbi élharcosai is csak pusztítani tudtak Ázsiának azokon a tájain, ahol a térítés szándékával megjelentek. Hasznosabb lett volna pontosan végiggondolni és eldönteni, hogy mit is akarnak tulajdonképpen, mi is a teendő Ázsiában, ha van egyáltalán.

*

Marxista szempontból az 1920-as évek vége felé már tarthatatlanná vált a helyzet, rossz fényt vetett ideológusaikra, hogy sehogyan sem boldogulnak az ázsiai feladatok elméleti kidolgozásá-

val. A marxisták ugyanis feltétlenül elő akartak állni valamilyen – grandiózus politikai és gazdasági hadműveleteiket igazoló – ideológiával, az egész világot meg akarták győzni ázsiai térhódításuk történelmi szükségszerűségéről. Nem úgy, mint elődeik, az európai, úgynevezett polgári társadalmak politikusai, akik „szerényen” megelégedtek a „civilizátor” szerepével, és katonáik élén ebben a szerepben vonultak be Ázsiába. Hogy végre valamilyen eredmény szülessen, a marxista politika élharcosai 1928-tól pezsgő, nagy vitákat szerveztek az Ázsia-kérdésről a Szovjetunióban.

Filozófusok, tudós orientalisták, történészek, politikusok és újságírók vettek részt az évekig tartó lázas vitában, közöttük nemcsak szovjetunióbeliek, hanem nyugatiak (például *Karl August Wittfogel*, a német–amerikai sinológus és drámaíró) és két magyar is, *Varga Jenő* és *Magyar Lajos*. Magyar eleinte újságíróként, majd szovjet diplomataként éveket töltött Kínában, és jó szakértőjévé vált ennek a területnek. Pályája mégsem folytatódhatott, 1937-ben elítélték, és Moszkvában kivégezték. Több írása látott napvilágot a kínai gazdaságtörténet kérdéseiről történelemfilozófiai megközelítésben, ami a korabeli Szovjetunióban egyáltalán nem volt megszokott. Némelyik munkája magyarul is olvasható kötetben: *Kései tudósítások*, Budapest 1966, és *A kínai mezőgazdaság hagyományos szerkezete*, Budapest 1981.

A több évig tartó szenvedélyes vita sem vezetett azonban eredményre a Szovjetunióban, viszont már olyan messzire eljutott a végtelen tanácskozások híre, majd kudarcra, hogy le kellett állítani. 1931-ben levél érkezett a moszkvai illetékesekhez Sztálintól, amely határozottan leszögezte, hogy éppen ideje véget vetni egy olyan (kínos) disputának, amely a marxizmus és bolsevizmus alapkérdéseit teszi vita tárgyává. Ezzel a részvevők – addigra már tetemes létszámú – csoportja egy csapásra beszüntette a diskurzust, a szerencsétlen véget ért próbálkozást több évtizedes csend követte.

Az ázsiai termelési mód vitái – minden valószínűség szerint – azért fulladtak kötelezően kudarcba, mert az ázsiai társadalmak tüzetesebb vizsgálata során kiderült, hogy a kutatók és az érintett ideológusok csaknem annyiféle ázsiai termelési móddal találkoztak (a múltban és a korabeli jelenben is), ahány faluval, ahány em-

beri közösséggel – egész Ázsia területén. Persze voltak ezeknek a különféle termelési körülményeknek és módoknak közös vonásai (jellemzői), de voltak teljesen egyediek is, amelyek a szigorú tipizálásra törekvő ideológusokat igencsak zavarba ejtették. Az ázsiai tájak lakói mindenkor annyira különböző földrajzi és klimatikus (valamint *részben* társadalmi) viszonyok között éltek – és körülményeikhez a hosszú évezredek során olyan érzékenységgel tanultak meg igazodni –, hogy olykor még egyetlen falun belül is többféle „ázsiai termelési mód” alakult ki. (Például egészen más-képpen termesztették és dolgozták fel az árpát a déli fekvésű, meredek magashegyi földeken, mint a velük közvetlenül szomszédos fennsíkon. De a tulajdonviszonyok sokfélesége is épp eléggé változtatossá tette a mezőgazdasági termelés módjait.) A sikeres gazdálkodási módok sokféleségének kialakulása pedig arra utal, hogy a Marxék és idealista elődeik által mindenkor hangosan szidalmazott ázsiai faluközösségek nem is voltak annyira babonásan ostobák és életképtelenek. A fizikai és társadalmi adottságokhoz való finom igazodás legmagasabb fokát valósították meg; igaz, a megmaradás érdekében nem is tehettek mást.

A különféle (igen gyakran extrém) *külső* körülményekhez való különféle sikeres igazodás lehetőségei és módjai a közösségek *belső* szervezeti formáira is jelentős hatással voltak. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy minden közösségnek azt a szervezeti formát kell felvennie (alkalmaznia), amelyik leginkább képes az előzőleg felmért (felbecsült) körülményekhez való igazodásra. Vagyis különböző külső körülmények között a belső társadalmi viszonyok is éppolyan változatosak, mint a termelési módok és viszonyok. A faluközösségek szervezeti működése, a munkamegosztás, de még az együttélés módjai, például a családi élet körülményeinek a kialakítása is az imént említett külső körülmények szigorú figyelembevételével történik. (Például máig léteznek Ázsiában olyan földrajzi adottságok között élő közösségek, amelyek – a termelés és más, különféle ellátási feladatok eredményessége érdekében – rákényszerítik az embereket akár a többnejűség, akár a többférjűség vállalására.)

Mindezeknek a körülményeknek a pontos megismerése és tudomásulvétele egyáltalán nem egyszerű feladat, a hozzájuk való alkalmazkodás ideális formáinak kidolgozása még kevésbé. Az

ázsiai faluközösségeknek mégis mindenütt sikerült megvalósítaniuk „idilli köztársaságaikat”, ahogy Marx fogalmazott egyik levelében, persze igencsak rosszálló értelemben. Szerinte ugyanis ezek a faluközösségek, bár „az ázsiai gazdaság alapegységei”, és mint gazdasági bázisra egész birodalom is építhető rájuk (mint például a kínai), „fejlődésképtelenek”, valamint nem teszik lehetővé, hogy az egyén „leszakadjon a közösség köldökzsinórjáról”. „Feltörésük” és „európaizálásuk” ezért történelmi kötelesség, sőt szükségszerűség.

1928 és 1931 között Moszkvában és Leningrádban hivatalosan biztosan nem emlegették az ázsiai termelési módok szinte végtelen számát, de mivel a sokféle elgondolásból, sőt elméletből mindegyik résztvevő a saját meggyőződését igyekezett érvényre juttatni és elfogadtatni, nyilvánvalóan lehetetlen volt az álláspontokat egyeztetni. Magyarul: az ázsiai termelési mód kérdéseit illetően több okból is lehetetlen volt egyezsége jutni. Annyi álláspont (és nem is mind makulátlanul marxista), ahány résztvevő, és még a felbecsülhetetlen számú publikált vélemény a világ minden tájáról – ebből nem születhetett egyetértés. Voltak, akik tudták ezt jó előre. De azok (ha teheték) részt sem vettek a vitában. Akik pedig részt vettek – hogy a korabeli „civil sajtó” előtt ne legyen annyira nyilvánvaló a többéves, tudós tanácskozás eredménytelensége –, végül közzétették azt a vitázáró megállapítást, hogy a keleti társadalmak lényegében feudális társadalmak, de *sajátosan* feudálisak: „őstársadalmi csökevényeket hordoznak magukban”.

*

Tibetben (másképpen a Hó Országában vagy a Világ Tetején) egyfelől a teokratikus államrend határozta meg a társadalmi élet kereteit egészen a legutóbbi időkig, másfelől a Himalája, a Transzhimalája, a Pamír és a Kunlun égbenyúló hegyei. Vagyis a tibeti szellemiség tartalmi és külső jellemzőit leghatározottabban az államforma és a földrajzi körülmények írták körül. Mindkét körülmény kultúraformáló erejét pedig a teokrácia korának valóban sajátos tibeti gazdasága, és az ennek megfelelő korabeli társadalmi munkamegosztás szerkezete magyarázza.

A tibetiek csakugyan a világ tetején élnek, nem véletlenül nevezték így országukat már az első arra járó, nyugati utazók. A Föld legmagasabb összefüggő hegyrendszerén telepedtek meg egykor a vándorló tibeti törzsek, ahol a legalacsonyabban fekvő termékeny folyóvölgyek (például a Brahmaputra völgye) is 3000 méter magasan vannak. Itt, egyedül ezekben a völgyekben lehetett és lehetséges ma is földműveléssel foglalkozni, gabonát, néhány gyümölcsöt és zöldséget termesztetni. Tibetben a föld megművelésének más tájakon ismeretlen, szűkös lehetőségei határozták meg a munkavégzés összes körülményét és módját, a társadalmi munkamegosztás egész rendjét. Így például az élelmiszer-termelés és az ellátás különféle egyéb feladatainak rendkívüli munkai igényessége jelölte ki a szellemi élet területének határait is a teokrácia korabeli tibeti társadalomban.

A gabonatermelésnek Tibetben – megint csak elsősorban a meghatározó környezeti, klimatikus adottságok következtében – alig-alig kínálkozik kedvező lehetősége, a melegebb, szélről védett völgyek időjárását is csak az árpa tűri, s ezt is csak ott lehet termelni, ahol a köves-kavicsos talajt legalább vékony humuszréteg fedi. Ezért aztán a földeken végezhető kevés munka sohasem tudta lekötöni egy-egy falu közösségének teljes munkaerejét. A mezőgazdaság más ágazatai is alig kínáltak munkalehetőséget, így például a tibeti területek legnagyobb részén szó sem lehet gyümölcsstermesztésről, hiszen 3500 méter fölött alig él meg egykét fajtája, de nemigen virágozhatott errefelé az állattenyésztés sem. Kevés olyan ellenálló állatfaj létezik, amelyik elviseli ezeket a körülményeket. (Közülük a jak a legszívósabb, ezért a legkedveltebb állat is Tibetben. Ez az igénytelen, jámbor állat beéri a magashegyi száraz kórókkal, s meleg bundája megvédi a hidegtől, a gyakori hóviharoktól, így aztán ötezer méteres magasság felett is tenyésztek a nomádok.)

Mindezen körülmények között tehát a régi Tibetben úgy kellett az itt élőknek berendezkedniük, és a fennmaradásukhoz szükséges munkavégzést megszervezniük, hogy ez a soványka föld állataikkal együtt megfelelő mértékben ellássa őket élelemmel, megéljenek belőle azok is, akiknek a földeken és az állatok körül nem jutott munka. Ezt a cseppet sem könnyű feladatot évről évre olyan sikeresen oldották meg a tibeti falvak lakói, hogy

az ország történelmé nem tud éhínségről, lakói nem ismerik a szűk esztendő okozta nyomorúságot. Valóságos gazdasági csoda, hogy a tibetiek – észszerű „munkaerő-gazdálkodással” és a földeken végzett munka tökéletes hozzáigazításával a szélsőséges földrajzi és időjárási körülményekhez – el tudták kerülni az ínséget, és ennek – hasonló körülmények között gyakorta végzetes – következményeit, mint például a járványokat. Ráadásul úgy sikerült megszervezni és elvégezni az ellátási feladatokat, hogy a munka eredményeképpen el tudták tartani a buddhista kolostorokban élő társaikat is. A teokratikus államrend megerősödésétől, a 17. század közepétől – a 20. század közepéig – Tibetben az összlakosság *több mint egyharmada* élt kolostorokban, ezeknek csak kisebb hányada végzett mezőgazdasági termelőmunkát a kolostor birtokokain, vagy állított elő forgalmazható kézműipari termékeket.

Ennek a világi és kolostori munkavégzők arányát tekintve igencsak különösnek mondható társadalmi rétegződésnek a létrejöttében megint csak az eddig már többször említett környezeti és gazdálkodási körülmények játszottak döntő szerepet. Mondhatni, ezek a körülmények diktálták a társadalmi megegyezést és gyakorlatot, a legapróbb részletekig. Többek között ezekből a körülményekből származik az a szokás (máshol szigorúan vett szabály), amely a falvakban kötelezővé tette, hogy minden parasztszalad legalább egy fiúgyereket kolostorba adjon szerzetesnek. Még nagyobb tisztesség volt több fiút állítani a Szent Tanítás szolgálatába, ugyanis az volt az észszerű követelmény, hogy csupán annyian maradjanak otthon a családokban, amennyire a mezőgazdasági munka elvégzéséhez feltétlenül szüksége volt a falunak. A többi, a „munkaerő-felesleget” kolostorokba küldték, ahol a falubeli (közös vagy egyénileg művelt) földek terményeiből őket is ellátták. Még tovább bonyolítja ezt a „tibeti termelési módot”, hogy a kolostorok földbirtokain is döntően a faluközösségek végezték a munkát, amennyiben a szóban forgó kolostornak volt (mert lehetett) egyáltalán földbirtoka. Léteztek ugyanis olyan kolostorok, amelyeknek különféle okokból nem volt (nem lehetett) semmiféle tulajdona.

Így kerülték el tehát a tibetiek azt a nyugati világban a közelmúltban igen gyorsan kialakult helyzetet, amelyben a gazdák a

termelőkenység növelése érdekében a nagyüzemi mezőgazdaság módszereivel (például a gépesített termeléssel és a műtrágyázással) folyamatosan sanyargatták a földjeiket, aminek jól ismerjük a következményeit, a környezetpusztítást és a mérgezett élelmiszereket. A túlnépesedett tibeti falvak munkaképes, életerős fiataljai, ha akkoriban nekifeszülnek a földnek, és megkövetelik tőle, hogy évről évre lehetetlen mennyiségű terménnyel szolgáljon, alig néhány év alatt teljes egészében beforgatják azt a vékonyka humuszt az alatta fekvő kavicsrétegbe, ami addig, több száz éven keresztül mindannyiuknak megadta az éppen elegendő mennyiségű gabonát.

Vagy pedig a leleményes, okos fiatalok, ha otthon maradnak, és rákényszerülnek, hogy földművelésből éljenek, Tibetben is „feltalálják” a nagyüzemi termelési módszereket, a termőföld hatékony tönkretételét. Mindkét lehetőséget elvetve, a falvak bölcsei egy merész döntéssel kolostorba küldték az ifjakat (az ún. munkaerő-felesleget), akiket ezzel kötelező szellemi munkavégzésre „ítéltek”. Figyelmüket ezentúl egész életükben a szellemi tevékenység kötötte le, helyzetüket kiváltságosnak tartották. Elsősorban az itt végzett hatalmas szellemi munka eredménye az egész későbbi tibeti kultúra (teológia, filozófia, irodalom, képzőművészetek) sajátos tartalma, és jórészt itt alakultak ki, itt formálódtak, finomultak a tibetiek – ma már a nyugati világban is jól ismert – „külső viszonyai”, vagyis a szélesebb (emberi és természeti) világgal fenntartott kapcsolatai is.

A „tibeti termelési mód” számos következménnyel járt. Belőle származik például a tibeti írásbeliség bámulatos terjedelme: közismert az a nézet, hogy a tibeti nyelven létrehozott irodalom terjedelmesebb, mint az ókortól máig megalkotott latin nyelvű írásbeliség. A tibeti irodalom gazdagságán máig ámul a nyugati világ, pedig – az imént említettek ismeretében – nincs mit csodálkozni rajta. Ha elképzeljük a múlt hatalmas kolostorvárosait Tibetben, amelyekben olykor 6-8 ezer szerzetes élt és alkotott, mindjárt belátjuk, hogy ekkora „gyárakban” még ennek a roppant terjedelmű irodalomnak az előállítása sem okozhatott gondot. Az ember útja a világban a buddhizmus szerint sem „könnyű járás”. Volt hát min töprengeniük a tibeti szerzeteseknek, és volt mit írniuk róla. A hegyi falvak egykori öreg bölcsei pedig kiválóan megszervez-

ték a munkát: országukban sokan voltak, akiknek évszázadokon át nem volt más dolguk, mint gyarapítani a tibeti írásbeliséget.

*

Elég nagy biztonsággal állíthatjuk, hogy az itt vázolt tibeti társadalmi formáció nem is feudális, és nem is őstársadalmi, egyetlen elemében sem. Hát akkor mi? Vajon mit kezdtek volna vele a tudós moszkvai és leningrádi tanácskozók, ha akad közöttük valaki, aki elővezeti a tibeti termelési mód kérdését?

Az is egészen biztos, hogy ez a társadalmi berendezkedés a vejeljáró gazdasági körülményekkel (bárminek nevezzük is egyszer) nemigen tekinthető az egyetemes történelem részének, hiszen, mondjuk ki bátran, a maga nemében *páratlan*. Még csak hasonlóval sem találkoztunk eddig, sehol a világon. A tibetiek útja ennek ellenére is a világtörténelem közös végpontjához vezet? A felvilágosult, eszes és szabad emberiség egyetlen lehetséges világrendjéhez? Az utolsó másfél évszázadban az egész világ azokat az ideológiákat és politikai irányokat követi, amelyek az értelmes és önfejlődő történelem elvét vallják. Mindenki ugyanoda tart: a vágyott és már majdnem újrateremtett éden kapui felé. Még ez a külön, bizarr és nem túl népes tibeti társadalom is – miközben nem is tud róla. A világon senki nem úszhatja meg a „fejlődést”? Mintha a történelem pontosan tudná és megállíthatatlanul tenné a dolgát – ahogy az újkori filozófusok (idealisták és marxisták) kinyilatkoztatták. Jobban teszi, mint a gondviselés.

*

A francia felvilágosodás, a német idealizmus és a marxizmus gondolkodói meggyőződéssel vallották, hogy az egyetemes történelem haladási folyamatába gond nélkül be lehet vonni Ázsiát. Mi több, elkerülhetetlen a bekapcsolódása: történelmi szükségszerűség. A céllal bíró történelem megmenti a céltalanul stagnáló, tespedő ázsiai földrészt. Ez volt eddig a jövő reménysugara azok számára, akik aggódtak az óriás kontinensért.

Most azonban, hogy már csaknem fél évszázada tudjuk, hogy „az egyetemes történelem csak mese” (Odo Marquard), sőt „a vi-

lágtörténelem képtelen fogalom” (Karl Löwith), szertefoszlott minden remény. Mi lesz most Ázsiával és lakóival? Hová vezet az útjuk? Nagy a hallgatás, pedig a vak is látja, hogy a Kelet is a nyugati utat járja már. Csakhogy arról sem beszél senki, hogy ez a nyugati út hová vezet. Hová? Persze láthatnánk, ha akarnánk. A történelem most először van valódi kényszerpályán. Arra, hogy a „történelem végéig” hátralévő teljes útszakaszt belássa az ember eddig még nem volt példa. Most először láthatja, meg is mérheti, mindig is ilyen közeli, bizalmas viszonyra vágyott a történelemmel, mindenekelőtt a jelennel és a jövővel. Végre itt van a markunkban – pályájáról nem tud letérni, nem tud megszökni, szembenézhet vele, akinek van hozzá bátorsága. De ahogy az egyes ember sem akarta sohasem, úgy alighanem az emberiség egésze sem akar szembenézni maradék életének (történelmének) szálnalmas kurtaságával.

Egyetemes történelem már valóban nincs ugyan, és ha nincs, akkor egyetemes történelmi haladás sincs – vélhetnénk. Sőt, úgy látszik, hogy az egy tömbből faragott nagy történelem helyébe lépő, szerteágazó kis történelmek se mutatnak fejlődést. Láttuk azonban, hogy ennek ellenére, azaz haladás nélkül is létezik a haladáseszmé. *„Lehet ugyan nemet mondani a haladásra, de ez nem változtat a menetén. Biankó csekket kapott, túl egyetértésen vagy elutasításon.”* Idéztük már a német szociológust, Ulrich Becket, és tényleg, szerinte is napról napra „haladunk”, napról napra növekszik az összeg biankó számlánkon, amelyből egyszer majd kifizetjük legégetőbb tartozásainkat. Ma még azt hiszi az egész világ, hogy miközben létfeltételeinket pusztítjuk, konvertálható értékeket halmozunk fel nyakra-főre. Pedig éppen az ellenkezője történik: végzetesen eladósodunk. Azt hisszük, hogy szellemi gazdagságunk fedezet lesz mindenre, akkor vesszük elő, amikor legnagyobb szükségünk lesz rá. Megoldunk mindent, mint eddig. Miért is lenne éppen most másképp?

Az édenbe örökké visszavágyó nyugati hős történelmének minden korszakában képes volt valóságnak látni az elképzelt, ígéretes jövőndőt: az éden újbóli megvalósulását. Eleinte isteni közreműködéssel, majd emberi munka eredményeként. Emberi korlátaitól is azért igyekezett mindenkor szabadulni, hogy képessé tegye magát ennek az édennek a megteremtésére. Örökké

maga előtt látta az idilli kert ellenállhatatlanul vonzó képét, ez volt minden vigasza a kiűzetést követő időkben. Ez lett minden jussa a bibliai éden kapujában „türelmesen nyakába vett, gyűlölt fáradtságért”, a megalázó, kicsinységeért folytatott mindennapi küzdelmeiért, a végességért, „amitől borzadt”, s közben észre sem vette, hogy javíthatatlan képzelgővé vált. *„Hozzászoktatván az embert, hogy [...] következtetéseivel a messi jövőbe siessen előre, elfödi szemünk elől a születés és halál korlátait, melyek oly szorosan ölelik körül az ember életét, s azt valamiféle optikai csalódás révén a végtelen térbe terjeszti ki, észrevétlenül elvezetve a nemhez az individuumot”* – magyarázza a jelenséget már 1789-ben Friedrich Schiller. Pontos a magyarázat: ez történik a nyugati hőssel a mai napig. Történelméből előre tekintve minduntalan közös haladást vizionál, erkölcsi távlatokat, megdicsőülést lát.

„A szellem tehát magamagából meríti ezt a harmóniát [...], azaz visz észszerű célzatot a dolgok menetébe, teleologikus elvet a világtörténetbe [...] Úgy találja majd, ezer és ezer faktum támasztja alá a mondott elvet, s ugyanannyi cáfolja is; ámde amíg a világ változásainak sorából fontos láncszemek hiányzanak, amíg a sors oly sok fejleményről tartózkodik még az utolsó szót kimondani, mindaddig a szellem is eldöntetlennek nyilvánítja a kérdést, és az a vélekedés kerekedik fölül, amelyik az értelem számára nagyobb kielégülést, a szívnek pedig több boldogságot tartogat.” Ily módon csálja magát az ember, ily módon látja távoli jövőjét mesebelien csodásnak minden kor nyugati álmodója – fejt ki az európai embert történelmi tévútra csábító optikai csalódás okát Schiller. Pontosan így képzel magának biankó számláján vagyont érő summát a mai kor embere, és valahogy így remél magának megmaradást. Sőt, így vizionál még mindig khiliasztikusan (vagy már tudományosan) megvalósuló jövendőt: feltámadással, örökléttel...

Éppolyan gyerekes fantáziálás ez, mint a tudományos szocializmus költőinek naiv képzelődései voltak egykor az emberiség hosszú és fáradtságos történelmi útjáról, majd a szocializmus jelenidejének ígéretes eredményeiről. Az európai *Ostblockban* minden gazdasági és társadalmi mozzanat világraszólónak számított, minden esemény győzelem volt, sőt diadal, és örök időkre szólt. Emlékszünk még a szerényebb jelzőkre is: „dicsőséges”, „virágzó”, „gyümölcsöző”, „kimagasló”, „tántoríthatatlan”, „feltartóztat-

hatatlan”, „megingathatatlan”, „megdönthetetlen”, „felülmúlhatatlan” és így tovább. Talán ők tudták az egyetemes történelem képtelenségét leglelkesebben hinni, és ők tudták a hiedelmeiket legharsányabban zengeni. Még a jakobinus röpiratok lázasan hangoskodó szerzőinél is zajosabban és kitartóbban.

Ha nem is ennyire hangos, ámde pont annyira naiv ez a posztmodern utáni kor is, amelyben ma élünk, mint az ezt megelőzők mindegyike. Értjük már, hogy az emberi nem jövőjét latolgatva minden korban *„az a vélekedés kerekedik fölül, amelyik az értelem számára nagyobb kielégülést, a szívnek pedig több boldogságot tartogat”*. A balgató értelem számára pillanatnyilag a tudományos-fantasztikus jövő képe szolgál legnagyobb kielégüléssel, és a szívnek is a belőle fakadó álmok kínálják a legtöbb boldogságot. Az ember mint eszes és szabad lény eddig is mindent elért, amit akart. Akármi történt, haladtunk rendületlenül. Ezután is ez lesz: haladás, fejlődés, teremtés – a világ végezetéig, vagyis az örökléig. A teremtő ember utolsó leheletéig teremt és halad. Ez nem-beli lényege, s úgy tudja, hogy a zsebében ígérvény lapul, amelyet maga a Teremtő állított ki. Ő vállal kezességet a boldogulásért. Pedig ki tudja, honnan és kitől származik az az ígérvény.

Ez tehát Nyugat és Kelet immár közös útja. A nyugati hős azt mondja, hogy sem Európáért, sem Ázsiáért nem kell aggódnia senkinek. Van önbizalma. A keleti hős pedig megy a nyugati után, nem tehet mást. A 19. század megtanította, milyen az, amikor Kelet összeütközésbe kerül egy technikailag „magasabb rendű” civilizációval. Azóta együtt „halad” vele, hogy ne ütközzenek. Nem is teljesen képtelen fogalom az értelmes világtörténelem, mely *„észszerű célzatot visz a dolgok menetébe”*?

A mai világállapot az észszerűséget és a célzatosságot is látni engedi a dolgok menetében, de kizárólag a következetesség tekintetében. A haladás iránya valóban konzekvens. Ugyanakkor *„az esztelenségek ismétlődése”* is konokul jelen van a történelemben, ahogy ezt Goethe megállapította és mondogatta. És az is, amit rosszkedvében Immanuel Kant látott, a némelykor általa is vizionált Világállam helyett: *„[A történelemben] az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.”* Vagy még komorabban ugyancsak tőle: *„Az emberi történelem szemlélője végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészében véve bolondságból, gyermeki hiúságból,*

rádásul gyakran gyerekes gonoszságból van az egész összeszöve, s így végül is nem tudja, mit gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti emberi nemünkről.

*

Hogy Ázsia mai társadalmainak esetében nemcsak a Nyugat szófogadó követéséről van szó, hanem a régi Ázsia lakói is valamiféle örökös prosperitásra, optimalizálódásra „voltak ítélve”, az – nyugati szemmel vizsgálva az emberi természetet – teljesen kézenfekvő. A fenntartás programjának megvalósításához is égetően szükséges a lendület, a progresszivitás. Egyénenként, külön-külön, és a közösségi életet tekintve is ez az élmény inspirál mindenfajta emberi tevékenységet, és ez táplálja, erősíti az életkedvet.

Persze ezek az alapvetően közös lélektani alapok, inspirációk nem fordítják azonos irányba a nyugati és a keleti társadalmi törekvéseket, ettől még nem lesz „egyetemes” a történelmünk. Láttuk már, hogy a nyugati világ minden történelmi korszakában valamiféle távolabbi végkifejlet elérését tartotta szem előtt, s ennek érdekében hozta létre cselekvő, építő, megújuló társadalmait. A keleti pedig mindenkor fenntartó társadalom volt, ezért nem újította meg társadalmának berendezkedését, működési szabályait. Ebből adódott Nyugat és Kelet történelemfelfogásának végletes különbsége: a *haladáseszmé* („a történelem akarása”) a társadalmi változások irányát illetően lineáris történelmi mozgást írt elő, vagyis a folyamatos előbbre jutás határozott elvárás volt; a *fenntartás elve* („a történelem nemakarása”) pedig ciklikus, önmagába visszatérő, ismétlődő változásokat eredményezett mindenkor – elvárások nélkül, akaratlanul is. Láttuk azonban, hogy ez az önmagába (önmaga irányába ható) mindig visszatérő mozgás mindenkor spirális pályáivet igyekezett leírni, vagyis mindig magasabb társadalmi minőséget kívánt megvalósítani.

Ez a minőségi emelkedés – a kínai társadalom legjellemzőbb vonását, a fenntartás célját tekintve – csakis morális emelkedést jelenthetett, s ez a morális erősödés elérhető társadalmi célkitűzésnek bizonyult már az ókorban. „Az univerzum teljes valóságában morális univerzum” – idézzük itt is Menciusztól, s azt is tudjuk

már, hogy a konfuciánusok szerint az egyéni tökéletesedés azért is vált követelménnyé, mert ezzel minden társadalmi szereplő az egész univerzum jobbításához is hozzájárul. A társadalom pedig, amelyben élünk – mint sohasem eléggé tökéletes emberi mű –, mindig rászorul a folyamatos erkölcsi tökéletesítésre, mindkét részről: az egyén és a kormányzás erőfeszítéseit illetően is. „A nép megkapta az égtől alaptermészetét, mely még nem képes valóban jó lenni, majd megkapja a királyoktól azt a tanítást, amely tökéletesíti alaptermészetét. Ez az Ég szándéka.” (Tung Csung-su)

A nyugati társadalmak – mivel minden korban éppen morális szempontból voltak legkevésbé tökéletesek – ugyancsak folyamatosan rá voltak utalva a tökéletesedésre, legalábbis ez lett volna kívánatos. Ezzel szemben a nyugati fejlődés mindig is sokkal inkább tudományos-technikai jellegű volt, mint erkölcsi. Noha Európa vallási előírásai elvben a legkülönbözőbb emberi közösségekben megkövetelték az ún. erényes viselkedést, sohasem volt érvényben olyan – a társadalom minden rétegében elfogadott és részletekre kiterjedő – magatartási kódex, amilyen például a konfuciánusok normarendszere Kínában, és ami a legalapvetőbb emberi viszonyokat szabályozza máig.

(Konfuciusz öt alapvető emberi kapcsolatot írt le, amelyeknek elfogadott rendje a társadalom egészére nézve is meghatározó. Széles körben is jól ismért az öt konfuciuszi kapcsolat, mégis idekívánczozik felsorolásuk: apa–fiú, férj–feleség, idősebb [báty]–fiatalabb [öcs], barát–barát, elöljáró–alattvaló. A barát–barát kapcsolat kivételével mindegyik szigorú alá-fölé rendeltségen alapul, amivel a csün-ce, a nemes gondolkodású ember természetesen sohasem él vissza. Ugyancsak alapelv, hogy erkölcsi tökéletesedése révén mindenki nemes gondolkodású emberré váljon.)

A kínai „szertartásokhoz” (vagyis viselkedési alapszabályokhoz) hasonló általános előírások tehát sohasem léteztek az európai kultúrában, ám ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem léteztek (koronként is) igen részletesen kidolgozott követelmények, szigorú magatartási elvárások. De hiába is létezett volna egy európai Konfuciusztól származó Szertartások könyve, a nyugati világot (mint „a morális univerzum” részét) sohasem hatotta át a „végtelen kiterjedésű” moralitás, mely az emberi kapcsolatok és viselkedési szabályok mindenkori alapját képezi, ahogy Menciusz vallot-

ta. Ugyancsak az erkölcsiség kiterjedtségét és fogalmának súlyát jelzi a régi Kínában az a körülmény, hogy társadalmát minden fenntartás nélkül definiálhatjuk morális alapú társadalomként, míg az európai társadalmakat aligha.

Láttuk már, hogy sem az emberek közötti viszonyok, sem az ember és a rajta kívüli világ kapcsolata nem tartozott szorosan a nyugati gondolkodás érdeklődési körébe, ezért társadalmilag sem vetődtek fel a viszonyosságnak és a kölcsönösségnek nehezen átlátható kérdései. Ezek pedig feltétlenül fényt vetettek volna a moralitás viszonyokat átható jellegére. Ezt, a Nyugat társadalmait felettébb jellemző jelenséget tapasztalta (1784-ben) Immanuel Kant is, amikor megállapította, hogy *„[a] művészet és a tudomány kulturálttá tett minket. Civilizálódtunk, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, moralizálódtunk is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent [...] A moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait.”*

Ez a „hosszú, belső munkálkodás” – kifejezetten a közösség moralizálódása érdekében – úgy látjuk, hogy sokkal inkább jellemezte a régi kínai társadalmi törekvéseket, mint az európaiakat. A szélsőséges és váratlanul megvalósuló európai társadalmi változások, természetesen nem is kedveztek a „hosszú, belső munkálkodás”-nak, ehhez sokkal inkább nyugalmas, mi több: változatlan társadalmi körülményekre, azaz észrevétlen történelemre, mozdulatlan társadalmi állapotokra lett volna szükség. Az ázsiai „történelmi haladás” a legteljesebb mértékben erkölcsi tökéletesedést jelentett minden korban, amelynek egyénileg és társadalmilag is mindig megvoltak a feltételei; míg az európai történelemből éppen az erkölcsi irányultság, és kialakulásának feltételei hiányoztak legfőképpen, és csaknem minden korban.

Valójában két út állt az emberiség előtt egykor, már akkor is, amikor még fogalma sem volt róla, hogy válaszút előtt áll. Azután eljött a pillanat, amikor döntenie kellett, hogy melyiken indul el. De ennek sem ismerte fel a jelentőségét. Ma is csak azért tudja,

hogy mi múlt azon a választáson, mert a messzi távolból néz vissza mindkét út kezdetére. Az egyik az erkölcsi alapú társadalom megteremtéséhez vezetett, a másik a technikai ismeretekre alapozott („tudásalapú”) társadalom megteremtéséhez. Elég gyorsan kiderült, hogy melyik a „magasabb rendű”.

*

Ami a fenntartó „típusú” társadalom törekvéseiből nyilvánvalóan következett Ázsiában (említettük is már): az a ciklikusan visszatérő változásokat eredményező történelem. Kínában ez nemcsak történetírói fantáziálás volt – mint az európai, folyamatos haladást hallucináló történetírás –, hanem maga a valóság. A fenntartás elve és gyakorlata ugyanis – vagyis a létező társadalmi állapotok megőrzésére irányuló akarat, miként már a kínai történelem legkorábbi szakaszaiban is láttuk – elszántan került mindennemű változást, leginkább a strukturális társadalmi átalakulást eredményező gazdasági és politikai szervezeti változásokat. *„A kínai gondolkodás nem láthat magasabb célt az emberi tevékenység előtt, csupán a meglévőnek szüntelen tökéletesítését [...] Az ókori Kína gondolkodói sohasem láttak igazán következetes fejlődést, sohasem láttak társadalmi forradalmat”* – idéztük korábban is Tőkei Ferenc marxista szemléletű megállapítását, ám amit a marxista történelemszemlélet itt rosszall, és Kelet legsúlyosabb történelmi veszteségének tart, azt a mai politikai filozófia és történettudomány Kína kiemelkedő és egyedülálló érdemének tekinti. Mégpedig azért, mert – talán ezt sem haszontalanság ismételtetni – ez a következetesen megvalósított politikai törekvés vezetett a birodalom több ezer éves fennállásához. Az ókori államok közül egyedül Kína tudott máig folyamatosan fennmaradni, mindehhez pedig következetesen képviselt politikai akaratra és ebből származó tartósan stabil és harmonikus társadalmi szervezetségre volt szüksége.

Az ilyen módon szervezett kínai társadalmat bő kétezer éven keresztül legfeljebb a dinasztiaaváltások nyugtalaníthatták egy kicsit, vagyis a dinasztiaiak keletkezésének és elmúlásának eseményei. A keletkezés és múlás törvényei azonban a történelmi létformákra is érvényesek (azaz megkerülhetetlenek), ezeknek a folyama-

toknak a szabályos váltakozásából jönnek létre azok a ciklusok, amelyeket a kínai történetírók a történelem alapegységeinek tekintettek.

Az egyik legkorábbi, ám egyben legjelentősebb kínai (a hagyomány által Konfuciusznak tulajdonított) történeti mű, a *Tavaszkok és ősök krónikája* – mely az i. e. 8. és 5. század közötti történelmi eseményeket mondja el – szerint a ciklikus történelmi körforgás a következőképpen valósul meg. Mindenekelőtt létezik a meszsi kínai múltban is egy letűnt aranykor, amely minden későbbi társadalmi törekvés mintájául szolgál. Az aranykor minden tekintetben idillikus „világállapotot” tár az utókor elé, amely minden részletében tökéletes, felülmúlhatatlan. „Konfuciusz mondása, hogy ő csak megőriz, de semmi újat nem alkot, mélységesen jellemző az ókori kínai filozófia csaknem valamennyi iskolájára, a törvénykezők (fa-kia) kivételével” – konstataulta a jelenséget Tőkei a kínai filozófia általános jellemzőjeként, s valóban, a múlt meghaladásának gondolata teljesen ismeretlen volt Kínában már az ókorban, de később is. Konfuciusz meg is magyarázza, hogy miért: „Csak aki a régít ápolgatva ismeri meg az újat, csak az lehet mások tanítójává.” Ezért vált ő maga is a múlt nagy tisztelőjévé: „Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket (ku).” Az aranykor tehát a társadalmi élet felső fokát jelentette, a múltat tekintették a jövő előképének.

„A nagy tao hajdani megvalósulása azt jelentette, hogy az Égalatti közös volt, s a hivatalokba a kiválókat és tehetségeseket választották ki. A beszédeknek hinni lehetett, minek következtében Békesség uralkodott. Így az emberek nem csupán a saját szüleiket szerették rokon szeretettel, s nem csupán a saját fiaikat tekintették fiaiknak. Az öregeknek biztosították mindazt, amire életük végéig szükségük volt, az erejük teljében levők alkalmazást nyertek, a zsenge korúaknak mindent megadtak, ami növekedésüket biztosította. Az özvegyekre, árvákra, gyerektelenekre, betegségtől sújtottakra részvétellel és jóakarattal tekintettek, s ellátták őket mindazzal, amivel fenntarthatták magukat. A férfiaknak megvolt a maguk megfelelő munkája, a nőknek megvolt az otthonuk. Ami a javakat illeti, rossz dolognak tartották volna, hogy azokat a földre dobják; de nem tartották szükségesnek, hogy a maguk számára bármit felhalmozzanak [...] Ez az, amit »nagy egységnek« neveztek.” Így festi az aranykori állapotokat egy másik, szintén Kon-

fuciusznak tulajdonított munka, a *Szertartások könyve*. Az itt leírt „nagy egység” kora pedig az előzőleg említett Tavaszok és ősök krónikájában vázolt három szakaszból álló történelmi ciklus utolsó szakaszának felel meg, amelyet a kötet az „egyetemes béke” korszakaként említ. A „nagy egység” és az „egyetemes béke” kora tehát egy és ugyanaz, ennek ideális állapotai jelentik az aranykort. Az aranykori állapotokat a valóságban egyik kormány sem lesz képes megvalósítani, de mindegyiknek kötelessége törekedni rá.

A hagyomány szerint az „egyetemes béke” korszakát megelőző történelmi szakasz a „közelgő béke” korszaka, az ezt megelőző pedig a mélypont, ahonnan mindegyik ciklus indul, a „zűrzavar kora”. (Ennek a kezdeti korszaknak másik elnevezése a „hanyatlás” kora, mely – mint cikluszáró korszak – az „egyetemes béke” korát követi.) A konfuciánusok szerint tehát ez a három szakasz adja a kínai történelem ciklusait, a ciklusok pedig egy-egy dinasztia uralkodásának a kezdetétől a végéig tartanak.

A kínai ciklikus szemlélet lényegét sokkal egyszerűbben mondja el *A három királyság története* című regény, amelynek a szerzője, Lo Kuan-csung a 14. században élt, könyve pedig az i. sz. 3. században uralkodó Három királyság korszakának életéből mesél történeteket. Vagyis történelmi regényről van szó, jellemzően kínai (ciklikus) történelemszemlélettel, amit mindjárt a mű első mondatából jól látunk: „Az a világ sora, hogy hosszú viszály után egyezségekre kell jutnia mindenkinek az ég alatt. De ha már régóta tart az egyetértés, akkor megint okvetlenül viszály következik.”

Nem kell nagyon elmélyülnünk a kérdésben ahhoz, hogy belássuk, valóban így megy ez. Ott is, ahol haladásról beszélnek a történészek, és ott is, ahol ilyen-olyan ciklusokról. A kínai valóság is ezt igazolja. A császárkori történelem szereplői mintha mindannyian látni vélték volna a ciklusokat, és zokszó nélkül igazodtak volna hozzájuk. Úgyis a váltakozásuk szerint teljesedik be minden egyes történelmi szereplő sorsa, magában a ciklikus-ságban pedig az Ég akarata nyilvánul meg. Nincs mit tenni ellene, és nem is lenne bölcs dolog szembeszállni vele.

Amikor egy dinasztia már nem volt képes teljesíteni az égi megbízatást, a földi világ rendezettségének a fenntartását, akkor át kellett adnia a helyét egy következőnek. A dinasztiák alapítói rendszerint alacsony sorból származtak, de életerős kormányzás-

ba kezdtek, úrrá lettek a káoszon, „emelkedő pályára állították” a birodalom életét: társadalmi stabilitást és harmóniát teremtettek (minden korban ez volt a hivatalos ideál). A „zűrzavar korától” nagyjából eljutottak az „egyetemes béke” koráig. Ennek pedig akkor lett vége, amikor a földi világ életét természetfeletti erők kezdték háborgatni, jelezvén, hogy az Ég elégedetlen megbízottja, a császár munkájával. Ilyenkor természeti katasztrófáktól társadalmi tragédiákig minden szörnyűség (áradás, földrengés, tűzvész, aszály, sáskajárás, éhínség, járvány) felütötte a fejét a birodalomban, s ezek mind a kormányzás hibáira utaltak. A jelekből a birodalom minden lakója egyértelműen ki tudta olvasni a jövőt, és a morális univerzum részeként kötelességének érezte a dinasztiaaváltás elősegítését, azaz a rendezett földi állapotok visszaállítását. A kínai történelemben ennek az volt a módja, hogy lázadást szerveztek, s tömegesen szembefordultak a rosszul teljesítő kormánnyal. Ezzel sikeresen beléptek a zűrzavar korába, ahonnan máris lehetett újrakezdeni az egészet.

Ami a kínai történelem e szakaszait szemlélve azonnal a szemünkbe tűnik, az a dinasztiaaváltás („korszakváltás”) spontaneitása, automatizmusa. Találkoztunk már a jelenséggel (a kínaiak „sohasem láttak társadalmi forradalmat” – így fogalmazta meg Tőkei Ferenc), ami a nyugati történész szemében teljes képtelenségnek látszik. Mégis így van, valóban, a „lázas” vagy „felkelés”, ami a kínai dinasztiaaváltás leghatékonyabb történelmi eszköze (fegyver), nyomába sem ér a nyugati világ forradalmainak, meg sem közelíti azok politikai tudatosságát és erejét, határozott elvárásait, követeléseit. Vagyis tényleg nem forradalmak, nem sürgetnek társadalmi változásokat (progresszivitást), „megújulást”, teljességgel ideológiamentesek. Győzelmükkel nem formálódik új társadalmi rend, nem állítanak maguk elé új, „magasabb” szervezeti és gazdasági célkitűzéseket. Ezekben a történelmi pillanatokban látszik talán legvilágosabban, hogy a hivatalos történelmi ideál Kínában mennyire a *fenntartás*, a *stabilitás* elve volt minden korban, hogy a (nem morális) *fejlődés* (gyarapodás) eszméjét egyáltalán nem vették számításba. Miközben, tegyük gyorsan hozzá, tudjuk az emberi természet más megnyilvánulásainak klasszikus kínai leírásaiból, vagyis az „irodalomból”, ők sem voltak soha „jobbak” nyugati történelemcsináló társaiknál.

Ám az emberi együttélés évezredekén át kitartóan fürkészett módjai és részletei, az emberi viszonyokra fordított konok figyelem, a vizsgálatok, elemzések és erről szóló beszélgetések és feljegyzések végtelen sora, másképpen: a társadalom- és morálfilozófia kérdéseinek minden más elé helyezése, meghozta az eredményét, azaz megteremtette a történelmi változások „lebonnyolításának” szelídebb, kevésbé felforgató módozatait. A nagy történelmi fordulópontok pillanataiban senki nem állt elő minden korábbinál ígéretesebb politikai eszméssel, ideológiával, egyetlen lélek nem akadt a hatalmas birodalomban, aki azt gondolta volna magáról, hogy feltalálta a társadalmi együttélés olyan új változatát, amely minden korábbinál jobb lesz, amiért érdemes felforgatni a világot, félresöpörni („véggépp eltörölni”) évszázadok vagy évezredek eredményeit. „Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket.” Ezzel a határozott kijelentéssel foglalta össze történelemfilozófiájuk lényegét is Konfuciusz.

Idéztük már az egész kínai gondolkodásnak ezt a kulcsmondatát, amely nagyon sok mindent megmagyaráz. Többek között rávilágít az európai út választásának lehetetlenségére, másképpen arra, hogy a kínaiaknak miért nem is jutott eszébe a nyugati elképzelések irányába „haladni”. Mert bátran fantáziálhattak volna ők is az emberi képességek természetfölötti (az anyagi világot uraló) erejéről és hatalmáról, amelynek következtében megszületnek majd a jövő – az emberi haladást szolgáló, hatékonyabb – csodagépezetei. Mi is láttuk korábban, hogy mennyire tehetségesek és leleményesek voltak technikailag, számos találmányukat elsoroltuk. Mégis képesek voltak a régi, szerényebbnek látszó értékeik megbecsülésére, képesek voltak morális eredményeik fenntartására és megóvására koncentrálni – történelmi változások, fordulatok idején is.

Ezeknek az értékeknek (végeredményben: szociális stabilitásuknak) védelmében óvakodtak azoktól a „forradalmi jellegű” társadalmi és technikai újításoktól, amelyek alkalmazása – végső kifejtését tekintve – nem teljesen belátható következményekhez vezet. Minden ember alkotta új eszköz használatából valamegyik régi elvetése következik. Ebből az ókori kínai filozófusok arra következtettek – és ezt az európai út későbbi követőinek tapasztalatai igazolni látszanak –, hogy minden egyes jól ismert,

hosszú ideje biztonsággal alkalmazott technikai vagy társadalmi konstrukció helyettesítése – kiszámíthatatlan következményekkel, azaz kockázattal jár. A birodalom léte és lakóinak biztonságos élete pedig semmilyen *nem morális* fejlődéssel – vagyis gyarapodással – nem ér fel. Különösen nem, ha az a gyarapodás kockázatos. Erre a konklúzióra jutottak a kínaiak, s több mint két és fél ezer évig kitartottak következtetésük mellett.

*

„Az európai szellem nem utolsósorban a kritika szelleme, mely képes különbséget tenni, összehasonlítani és dönteni. Habár a kritika valami tisztán negatívnak látszik, megvan benne a tagadás azon pozitív ereje, mely mozgásban tartja a ráánkmaradtat és fennállót, s előrehajtja azt további fejlődése felé. A kritika éppen ezért haladásunk alapelve, amennyiben a mindenkori fennállót lépésről lépésre felszámolja [...] A Kelet sem magára, sem másra nézve nem viseli el a könnyörtelen kritikát, mely az egész európai haladást megalapozza [...] A mindent megragadó és megkérdőjelező, kétkedő és kutató megkülönböztető erő az európai élet olyan eleme, mely nélkül az elképzelhetetlen [...] Európa lényege ellenázsiái szellemében van” – így látta az általunk imént elmondottakat az 1936-ban Japánba emigrált, és ott az ázsiai kultúrákkal közelebbi viszonyt kialakító német filozófus, a már korábban is említett és idézett Karl Löwith.

Európa lényege tehát a (könnyörtelen) kritika, mely *„mozgásban tartja a ráánkmaradtat és fennállót”,* de azután *„haladásunk alapelveként a mindenkori fennállót lépésről lépésre felszámolja”.* Óvatos fogalmazás, pedig Löwith nyilván jól látta, hogy az újkori európai társadalmi változásokat kiváltó történelmi törekvések szinte semmilyen hajlandóságot nem mutattak a „ráánkmaradt” és „fennálló” világállapot *„mozgásban tartására további fejlődése felé”.* Sokkal inkább igyekeztek minden korábbi állapotot felszámolni, és minden egyes korábbi történelmi szereplőt eltüntetni a színről. Ezzel szemben viszont Ázsia *„kritikátlan és ahistorikus”* (azaz szerintünk türelmesebb) volt minden korban – így foglalta össze észrevételeit a két világ – általa legjellemzőbbnek és legfontosabbnak vélt – társadalmi különbözőségeiről Löwith.

Az utóbbi évszázadok „kritikájából” következő európai történelmi változások legtöbbje a múlttal igen élesen szembefordulva, igencsak ellenséges indulatból valósult meg. Azt is mondhatnánk, hogy a legtöbb esetben valamilyen korábbi állapottal szemben áhított elégtételként, kvázi bosszúból. Ezért voltak példátlanul véresek és hosszan tartóak a földrész történelmi eseményei, irányító szereplői pedig a történelmi helyzetekben és pillanatokban (leggyakrabban) ezért nem viselkedtek sem észszerűen, sem méltósággal. Teljesen nyilvánvaló, hogy eszük ágában sem volt *„mozgásban tartani a ráánkmaradtat és fennállót”.* Különösen nem Löwith századában, a 20. században.

Ebben a tekintetben kétségtelen, hogy Európa – nemcsak az újkorban, de történelmének csaknem minden pillanatában – *„ellenázsiái”* volt. Csakhogy nem pozitív értelemben, hanem sokkal inkább az *„ellenázsiaiság”* határozottan negatív tartalmát valósítva meg. A legtöbb esetben az erősen indultós múlttelenséget, másképpen fogalmazva: történelemellenességet láttuk megvalósulni, ami a nyugati világ történelmének esetében nem más, mint *„a mindent megragadó és megkérdőjelező, kétkedő és kutató megkülönböztető erő”* és törekvés erőszakos megnyilvánulása, azzal a céllal, hogy *„a mindenkori fennállót”* igen gyors tempóban felszámolja. Leginkább talán történelmi rögtönzésnek nevezhető az ilyen módon kezdődő – majd a hatalomra jutott új rendszerű kormányzás idején is még hosszan tartó – forradalmi (más szóval: felszámolási) folyamat.

„Az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép” – alapítja meg az európai história jelenségeit szemlélve Immanuel Kant 1784-ben. Az ész helyett az esetlegesség. Nem hangzik valami jól, viszont ez is lehetett volna előrevívó kritika, ha bárki meghallja. De nem hallotta meg senki. Nem sokkal Kant után, 1789-ben pedig így összegzi a felvilágosodás eszméiből levont következtetéseit Schiller: *„Aki persze a természet nagy háztartását az értelem gyatra fáklyájával világítja meg, és mindig csak azon töri a fejét, hogy a természet merész zűrzavarát harmóniába oldja fel, az nem lelheti tetszését egy világban, ahol úgy látszik, hogy inkább a kerge véletlen, semmint egy bölcs terv kormányoz, s a legtöbb esetben érdem és szerencse ellentmondásban állnak egymással. Azt akarja, hogy*

a nagyvilág folyásában minden olyan rendezett legyen, akár egy jó gazdaságban, s ha nélkülözi ezt a törvényszerűséget – aminthogy ez alkalmasint nem is lehet másként –, nem marad más hátra, csak hogy egy jövőendő létezésről és egy másik természettől várja el a kielégülést, amellyel a jelenlegi és múltbeli adása marad.”

Mindezeket látván és tudván nem nehéz arra a következtetésre jutni, hogy a régi kínai történelmet sokkal inkább látszott „egy (bizonyos) bölcs terv kormányozni”, mint a nyugati kontinens eseményeit az antikvitás századaiban, majd azt követően a humanizmus korától mind a mai napig. (A köztes századokban Európában a gondviselés volt felelős a történelemért és a végkifejtéért.) A történelem akarása tehát a nyugati világba elhozta a „vigasztalan esetlegességet” és a „kerge véletlen” kormányzását, a történelem nemakarása pedig mint „bölcs elhatározás” a régi Keleten kézbe vette, és következetesen kézben tartotta az emberi nem sorsát. Melyik folyamat látszik tudatosabbnak? Azt hiszem, el kell ismernünk, hogy a következetes keleti nemakarat legalábbis sokkal fegyvermezeibbnek látszik, a vele kötelezően együtt járó önkorlátozás pedig sokkal józanabbnak, megfontoltabbnak.

És mégis... nem sokkal Kant és Schiller kiábrándult vallomásai után Európában Herder és Hegel ismét meghirdette a „nyugati világtörténelem” hatalmát a föld minden lakója felett, és máris ünnepelték diadalmenetét. A haladás elől nincs kitérés, nincs menekvés.

Hegel a „vigasztalan esetlegességet”, a „kerge véletlent”, azaz a történelem legszerencsétlenebb rögtönzéseit bölcs világrendként, progresszióként tüntette fel, a Világsszellem akaratának nevezte. A hiszékeny emberi értelemnek észszerűen megvalósult világtörténelemként mutatta fel a káoszt. Lám, egy okosan tervezett „jövőendő létezésben” megvalósul minden álmunk. Megint itt vagyunk egy utópia kapujában, de most már felvilágosultan. Az európai hős ismét „egy másik természettől várja el a kielégülést, amellyel a jelenlegi és a múltbeli adása marad”. A felvilágosultak világtörténelmét a haladáshat szentesíti. Ismét hinni kell, de most közelebbi és realisabb a cél, mint valaha, itt van már karnyújtásnyira. A gyors haladás hite egy akolba tereli a nyugati világ gyanútlanjait és örök elégedetlenjeit. Rádadásul az új próféták pont

olyan ellentmondást nem tűrő, meggyőző hangon hirdetik a beteljesülést, mint előttük Condorcet, utánuk pedig a marxisták. A bejelentés világgraszoló és máig tartó diadalt arat.

A nyugati hős készségesen hiszi a megváltás minden változatát. A modern kor legmeggyőzőbb megváltáshitének pedig – a mi korunkból már világosan látszik – a történelmi haladáshat bizonyult. Még azok szemében is, akik a keresztény beteljesedés, az üdvtörténet végpontját valóságosnak és elérhetőnek tekintik ma is. Elképzelhetőnek tartják, hogy a technikai-történelmi haladás végpontja egybeesik az üdvtörténetivel. És olyanok is vannak szép számmal, akik a technikai-történelmi haladás hátterében a gondviselést látják munkálkodni. Vagy akár a természet szabályszerű rendjét, a természeti rend célszerűségét. Lesz megváltás, bármi történjék is a nagyvilágban.

*

A „keleti haladás” procedúráját, azaz az erkölcsi tökéletesedés útján történő „hosszú menetelést” pont olyan megkerülhetetlen köteletségnek tekintették a régi Kínában, mint amilyen megkerülhetetlen szükségszerűségnek tartották Európában a „nyugati haladás” kivitelezését. És Kínában nemcsak a hétköznapi élet szereplőinek volt becsületbeli köteletségük végigmenni (vagy ameddig eljutottak) az erkölcsi tökéletesedés útján, hanem a mindenkor kormányzó főhivatalnokoknak is, éppúgy, mint az uralkodónak. A kormányzás a társadalom életét szabályozó elvek megalkotóinak, a filozófusoknak a tökéletesedését is elvárta, ahogy az elveket megvalósító tisztviselőket is. Ez volt ennek a rendje a görögöknél is, ahol ugyanezt a törekvést a tudós filozófusok többségében párbeszédes műfajú államelméleti és morál-filozófiai munkák gondos megalkotásával igyekeztek előmozdítani. Kínában gyakoriak és népszerűek voltak a kormányzási tanácsok is, amelyek arra is kitértek, milyen módon értesüljenek az uralkodó és a főhivatalnokok szervezetei a köznép kormányzásról alkotott véleményéről és elképzeléseiről. Igen meggyőző és szép példákat találunk ilyesmire már az i. e. 6. századból.

„Fan Sziüan-ce vette kezébe a kormányzást, s a fejedelmektől több ajándékot követelt. A csengbeliek erősen sérelmezték ezt. A második

hónapban Cseng grófja Cinbe ment. Ce-cs'an ekkor egy levelet bízott Ce-szire, amelyben a következőket írta Fan Szüan-cének.

»Te vagy a Cin állam első embere, ám a környező államok fejedelmei nem hallottak még jeles erényeidről, csupán a súlyos adókról. Ez gondolkodóba ejt. Úgy hallottam, hogy az ország ügyeit szívén viselő nemes úr nem azért aggódik, mert nincs elegendő vagyona, hanem mert nem sikerült hírnevet szereznie magának. Ha a fejedelmek kincseit a (Cin) fejedelmi palotában halmozod fel, akkor a fejedelmek eltávolodnak tőled; s ha megtartod magadnak, akkor Cin népében ketyeket ébresztesz. Ha a fejedelmek fellázadnak, akkor a Cin állam összeomlik; s ha Cin népe ellened fordul, akkor családod is romlásba dől. Hogy lehetsz ily tudatlan, (hogy nem látod a közelgő veszélyt)? Mi hasznát vennéd a vagyonnak? A hírnév az erény fogata, az erény pedig az állam alapzata. Ha az állam szilárd alapon áll, nem dőlhet össze. Hát nem inkább erre kellene törekedned?

Csak az erényed biztosíthatja az (emberek) boldogságát, s csak a boldogságuk segíthet a hatalmad megőrzésében. A Dalok Könyve azt mondja: »A boldogság, uram, az állam alapja.« Ez az (uralkodó) jeles erényeinek köszönhető. »A Fentvaló Úr védelmez benneteket, ne kételkedjete ebben!« Ez pedig hírnevéből fakad. Másokra is gondolva, tedd fényessé erényedet! Hírneved hátán erényed messze jut. Így aztán a távoli vidékekről hozzád jönnek (oltalomért), a közeledben lévők pedig nyugalomban élnek. Hát nem jobb, ha az emberek azt mondják, hogy te élteted őket, semmint azt, hogy vagyonukat elorozva magadnak élsz? Az elefánt is értékes agyara miatt esik áldozatul.« Szüan-ce megőrülve Ce-cs'an szavainak, könnyített az adóterheken.» (Szemelvény a Tavaszok és őszyk krónikájának Co mestertől való kommentárjaiból)

A Tavaszok és őszyk krónikája a kínai történetírói hagyomány némely jellemzőjét is szépen példázza. A sok műfajú és stílusú, igen színes, változatos kínai történeti irodalomnak talán a legfontosabb jellemzője a moralizálás. Az erkölcsiség – mint a történelmi szereplők megítélésének is legfőbb szempontja – éppen a Tavaszok és őszyk krónikájában jelenik meg először. Némely kutató szerint az erkölcsi szellem hangsúlyozása a konfuciánus propaganda céljából vált fontossá, ám több forrásból is tudjuk jól, hogy a kínai történetírók mindenkor kötelességüknek tekintették az általuk elbeszélte eseményeknek és azok szereplőinek az erkölcsi értékelését. Egy időszámításunk 8. századából származó,

a történeti irodalom elméletét összefoglaló szerző (Liu Csi-csi) szerint a történetíró akkor is köteles értékelni az eseményeket és a szereplőket, ha ezzel szembekerül az uralkodó dinasztia szemléletével. Az erkölcsi ítélkezés már sokkal korábban is elvárás és szokás volt, a kínai történetírás atyja, Sze-ma Csien is minden esetben így járt el. Műve a legtöbb helyen nemcsak az események megörökítésére törekszik, hanem valamilyen aktuális politikai szemléletet is tükröz, és feltétlenül kiolvasható belőle a történetíró saját történelemszemlélete. Munkájában vannak olyan helyek, ahol a történelem egy-egy szereplőjéről egészen konkrét személyes véleményt alkot. A kínai történetíráshoz tehát szorosan hozzákapcsolódott a kritikai szellem, lényegében a szerzők alapvető feladatának tartották. (Vö. Löwith)

A kínai történeti irodalom műveinek másik leginkább jellemző tulajdonsága is szemünkbe ötlük a Tavaszok és őszyk krónikájából, ez pedig történetírásuk „politikai kézikönyv” jellege. A történetírást mindenkor a kormányzás segédeszközének tekintették, ahogy magát a történelmet is. A politikában csak annak az elképzelésnek volt tekintélye, ami valaha már feltűnt a múltban, s „visszatérőnek” tekinthető. Megnyugtató volt számukra, amikor tudták, hogy egy-egy kormányzati elgondolás nem teljes mértékben újdonság, nem teljesen a fantázia szüleménye, hanem kipróbálták már a gyakorlatban.

Az ősi Kínában minden történeti mű elsősorban a későbbi politikai tájékozódás („mintavétel”) forrásául kívánt szolgálni, ezért is tartozott szorosan a történetírói munkához a szerzői véleményalkotás. A Csou-korban (i. e. 11. sz.–i. e. 3. sz.) létezett egy „kis társalgás” elnevezésű irodalmi műfaj, amely teljes mértékben az uralkodói munka segítségét szolgálta: a történetírók arra kaptak megbízást, hogy feljegyezzék az utcai fecsegéseket („politizálásokat”), következtessenek belőle a köznép gondolkodásmódjára, és leszűrjék a véleményüket a kormányzati intézkedésekről. Hasonló céllal hoztak létre olyan nyilvános fórumokat, ahol az emberek mindezt elmondhatták egymásnak és a hivatalnokoknak.

»Egy csengbeli ember elment a falusi iskolába, s ott bírálta a kormányzót. Zsan Ming (értesülvén erről) azt kérdezte Ce-cs'antól: »Nem kellene megszüntetni a falusi iskolát?« Ce-cs'an azt felelte: »Ugyan miért? Az emberek kora reggel és alkonyatkor abbahagyva foglalatos-

ságukat elmehetnek oda, hogy megvitassák, a kormányzás jó-e, vagy sem. Amit ők jónak ítélnék, azt (nyugodt szívvel) végrehajthatom; amit pedig elítélnék, azon változtatnom kell. Ők az én tanítómestereim. Ha így áll a dolog, minek is szüntetnék meg (a falusi iskolát)?

Úgy hallottam, hogy a gyűlölködést csak a hűség és az erényesség szüntetheti meg; olyat még nem hallottam, hogy az erőszak útját állhatná. Talán nem az a kíváncsi, hogy minél előbb véget vessünk ennek? Olyan ez, mint ahogy az (áradó) folyókat kell megfékezni. Ha túl nagy szakaszt nyitunk meg, akkor csak még többen károsulnak, s nem tudunk segíteni rajtuk. Tanácsosabb ezért rövidebb szakaszt megnyitva elvezetni a vizet. Ugyanígy jobb meghallgatni (az emberek véleményét), s gyógyírt keresni (bajaikra).» Zsan Ming azt mondta: »Mostantól fogva tudom már, hogy te vagy a megfelelő ember a hivatali szolgálatra, s én a nyomodba sem érek. Ha szavaidat képes vagy átültetni a gyakorlatba, akkor az egész Cseng fejedelemség rád hagyatkozhat, nem csupán két-három hivatalnok.« Konfuciusz azt mondta, mikor tudomására jutott ez a beszélgetés: »Ennek alapján, ha bárki azt mondja Ce-cs'anról, hogy nem emberséges, annak nem fogok hinni.«" (Szemelvény a Tavaszok és ősök krónikájának Co mestertől való kommentárjaiból)

*

Ami a régi kínaiak történelemfilozófiáját és ennek nyomán a politikai filozófiát és gyakorlatot illeti, azt kell mondanunk, hogy mindkettő meglehetősen realista. A „kínai realista” – az ókortól a 20. század elejéig – minden politikai és nem politikai döntését megelőzően minden lehetséges esélyt igyekezett számításba venni, azaz meglehetősen körületekintőnek és messzetekintőnek mondható. „Úgy hallottam, hogy a nemes [gondolkodású] ember a fontos és a messzeható ügyeknek szenteli a figyelmét; a kisember viszont csak a jelentéktelen és közelében lévő dolgokkal törődik.” (A Tavaszok és ősök krónikájának kommentárjaiból) A filozófusoknak és a főhivatalnokoknak, nem utolsósorban pedig az uralkodóknak mindig is illett, sőt kötelező volt Kínában nemes gondolkodású emberként élni, és ilyenként irányítani, kormányozni a birodalmat.

A „körületekintés” és a „messze tekintés” – érintettük már ezt a kérdést – a régi Ázsiában a filozófiai gondolkodás két alapeszkö-

zeként volt használatban, a korrelatív szemlélet és a modális logikai ítéletalkotás szempontjainak alkalmazását szavatolták. Azaz a dolgok kölcsönös és bonyolult viszonyait alkotó egymásmellettiség, valamint az egyidejűleg több érvényes ítéletet (állítást) is megengedő, vagyis többértékű logika csaknem kizárólagos használat. Míg a nyugati kétértékű (arisztotelészi) logika két állítás közül mindig csak az egyiket ítéli helyesnek, a másikat mint helytelent elveti, addig a régi ázsiai logikai gondolkodás szabályai minden döntési helyzetben előírják a köztes harmadik törvényének alkalmazását, vagyis azt a szabályt helyezik érvénybe, amely szerint három (más esetekben négy, öt, hat vagy még több) állítás is érvényes lehet egyidejűleg. Vagyis nem zár ki döntési lehetőségeket, hanem jelentősen bővíti a döntések körét. Valahogy így írtuk le korábban a korrelatív szemlélet és a modális logikai ítéletalkotás jellemzőit, melyek – úgy véljük – a társadalomtudományos gondolkodás alkalmasabb eszközei, mint a kölcsönös kizárólagosság és a kétértékű logika módszere. (A kétértékű logika használata a nyugati természettudományos gondolkodás számára látszik sokkal megfelelőbbnek.)

Az emberi nem közösségének legbonyolultabb, szinte áttekinthetetlen kölcsönösségi viszonyait mintha éppenséggel és leggyakrabban történelmi helyzetek teremtenék meg, és mutatnák föl a társadalom szervezeteinek – mint feladatot. Ezért aztán a kínaiak szerint leginkább a történelmi helyzeteknek a megoldása igényli a „minden esélyt számításba vevő legnagyobb körületekintést”, vagyis az egymásmellettiség elvének és a modális logikai gondolkodás módszerének az alkalmazását. Amennyiben a történelmi döntéshelyzet nem különösképpen sürgető, valamint nem látszik különösebben kockázatosnak sem, akkor is előnyös a történelmi kérdéseknél hosszabban időzni.

Köztudott ugyanis, hogy a történelemfilozófia, sőt maga a történelem is az emberi természet tudománya, másképpen szólva „azért tanulmányozzuk a történelmet, hogy önismeretre tegyünk szert belőle”. Minél alaposabb és minél pontosabb önismeretre, hangsúlyozza a már eddig is többször idézett Robin G. Collingwood Benedetto Croce és más tekintélyek nyomán, akik ugyanezt a meggyőződést vallják. Nem létezik bőségesebb és megbízhatóbb forrása az ilyenfajta vizsgálódásnak: a cselekvő emberről legtöbbet a

cselekedetei árulnak el. *„Csak a történelem felfedezésével tudtuk meg, hogy az emberi tevékenység szabad”* – hozza a közismert példát az előző tétel illusztrálására Collingwood.

Hogy a régi kínaiak már korábban is jól ismerték a történelem tanulmányozásának ezt a páratlan, más területen csaknem föllehetetlen értékét, az abból is látszik, hogy a múlt mindig megkülönböztetett helyet foglalt el kultúrájukban, amiből nyilvánvalóan származik a történelem tekintélye, valamint tanulmányozásának kitüntetett módja is. Természetesen tisztában voltak azzal, amivel Collingwood a történelemről mint önismereti forrásról imént megkezdett eszmefuttatását folytatja, nevezetesen azzal, hogy a történelmi döntés kockázatának és a döntést hozó ember felelősségének a kérdését miként lehetséges és szükséges föltenni.

„A cselekedni készülő embernek a helyzet az ura, orákuluma, istene. Cselekedete attól függően bizonyul sikeresnek vagy sikertelennek, hogy jól vagy rosszul ragadja-e meg a helyzetet. Ha okos ember, még legjelentéktelenebb tervét is csak akkor készíti el, ha már meghallgatta orákulumát, és minden tőle telhetőt megtett, hogy kiderítse, mi a pontos helyzet. És ha figyelmen kívül hagyja a helyzetet, a helyzet nem fogja figyelmen kívül hagyni őt. Nem tartozik azok közé az istenek közé, akik nem torolják meg a sértést.”

A realista kínaiak tehát – mintha az imént Collingwood is rájuk célzott volna – történelmi helyzetekben nemcsak meszesemenően körültekintőek és gondosak voltak, de folyamatos fürkészői is a cselekvő ember és közössége – mint történelmi szereplők – motivációinak és céljainak. Tudjuk még, hogy a régi Kínában a történelem nem elsősorban események krónikájaként, adatok gyűjteményeként állt köztiszteletben (létezik ilyen szűkszavú, beszámoló jellegű történetírás is), hanem sokkal inkább a múlt erkölcsi példázatainak kollekciójaként. Különösen a konfucianus oktatásban voltak népszerűek a történelmi példák, azt is mondhatnánk, hogy csakis ezeknek volt tekintélyük, csakis ilyen – múltból vett – minták voltak „forgalomban”. A fikciót, a fantázia szülte történeteket az oktatásban sem használták. Az ilyen történeteknek mint példázatoknak nem volt bizonyító erejük, és ezért nem volt semmilyen hatásuk sem, bármilyen nemes példát állítottak is a diákok elé. Csak a valóságban megtörtént eseményt hitték és tisztelték, csak azt tekintették követendő példának.

A régi Kínában még a legértékesebb irodalmi mű sem számíthatott sikerre (érdeklődésre is alig), ha nem a történelemből vette cselekményét és szereplőit. Magas irodalomnak – úgynevezett hivatalos körökben – mindenkor csakis a történetírás számított. A konfucianus hagyomány határozottan elítélt minden olyan írást, ami nem a valóságon alapult.

A történelmi tárgyú regényirodalom a 16–17. században bonthatkozott ki, a klasszikus kínai széppróza hat leggyakrabban emlegetett és legismertebb alkotása is egytől egyig ebbe a kategóriába tartozik. A legkorábbi *A három királyság regényes története*, amely 3. századi história a 14. századból; a *Vízparti történet* 12. századi történetet mond el 14. századi szerzőtől; a 16. századra datált *Nyugati utazás* eseményei a 7. században játszódnak; *A Szép asszonyok egy gazdag házban* a 16. században keletkezett, és 12. századi történetet mesél el; az *Írástudók* meg *A vörös szoba álma* is (mindkettő a 18. századból) a kínai múltból kölcsönzi történetét és hőseit, az egyik a 13. és 16. század közötti évekből, a másik nagyjából száz esztendővel a keletkezése előtti időből, vagyis a 17. századból. Szerzőik és olvasóik is úgy gondolták, hogy a múlt súlyos, megtörtént világába helyezve még a költött történet is sokkal valóságosabbnak, reálisabbnak hat. Még akkor is, ha a cselekmény netán telis-tele van fantasztikus epizódokkal, mint például a *Nyugati utazás* története.

Az írói munka tekintélyének megőrzése érdekében az is előfordult, hogy a szerkesztő kísértettörténetekről igyekezett bizonygatni a kötet (*Szou sen csi, azaz A szellemekről való vizsgálódások gyűjteménye*) előszavában, hogy kizárólag valóságos, megtörtént eseményeket ad közre a szerző, nehogy az olvasók megvetően elforduljanak a műtől, amikor megtudják, hogy nem hiteles „történetírás”. Egyébként a történelemnek azért is lehetett Kínában ilyen nagy respektusa, mert itt sem látták be soha, hogy a történetírás is – csaknem teljes mértékben – fikció. Így azután a szemükben az ilyen munka mindig is maga volt a hitelesség, a pontosság és a józanság legszentebb példája. A szépírói mű pedig a „rendetlen”, szeszélyes és komolytalan képzelődés.

Szegény regényírók lebecsülése odáig fajult, hogy a késő császárkorban a művelt előkelőségek, az ún. értelmiség annyira méltatlan tevékenységnek tekintette a regényírást, hogy a leg-

kiválóbb munkák szerzői (például a Nyugati utazás írója, *Vu Cseng-en*) is eltítkolták a nevüket, nem írták rá sem a kézira, sem a nyomtatásban megjelent műre. Asszonyi, gyerekes fantáziálásnak minősítették a regényírást, nem tekintették foglalkozásnak. A legjobb esetben is megmosolyogták az efféle valótlan, hosszú történetek kitalálót, akik a közönség szemében nem lehettek megbízható, becsületes, igaz emberek, csak tarkabarka beszédű, nagyot mondó „csalók”.

*

Megbízhatók és realisták maradtak viszont az emberek szemében a kormányzás résztvevői, az államiságért, de még a történelemért is felelős mindenkori tisztviselői kar különféle rendű és rangú szereplői és persze az uralkodók. Tegyük hozzá, hogy realista szemléletük sikeréhez szükségük volt józan és szigorú gyakorlatiasságra is. Enélkül ugyanis – és ezt tudták nagyon jól – az erkölcsi alapú társadalom eléggé nehezen lett volna fenntartható, valójában oktan naivitás lett volna pusztán az erkölcsiségre építeni a társadalmi békét és stabilitást. Határozott törvénykezés és végrehajtás nélkül igencsak sérülékeny konstrukciónak, kockázatos vállalkozásnak bizonyult volna. A szigorúsághoz megvolt az ideológia, az ókor utolsó harmadától, nagyjából az i. e. 7–6. századtól folyamatosan „kéznél” volt a legizmus, amely majd az i. e. 3. században teljesedett ki (*Han Fej-ce*), és attól kezdve használatban is maradt a birodalom fennállásának végéig. Világosan látták, hogy a törvényi rend egyáltalán nem ellensége, hanem sokkal inkább feltétele a társadalmi viszonyok észszerű kialakításának és fenntartásának, kerete a kölcsönösen jóindulatú együttműködésnek.

Ennek ellenére a legizmust egészen a legutóbbi időkig durva, sőt diktatórikus kormányzati módszernek, eljárásnak tekintették a történészek, úgy írták le, mint a társadalom erkölcsi viszonyait teljes mértékben figyelmen kívül hagyó, kizárólag a törvények erejére támaszkodó, erőszakos hatalomgyakorlást. Volt is rá okuk, hogy ilyennek lássák és láttassák. Mivel a kínai történelemben az – állítólag – egyetlenegyszer megvalósuló legista államot, a cseréphadsereg-tulajdonos Első Császár, *Csin Si Huang-ti* államát

minden történész ugyanabból a forrásból, a Nagy Történetíró (Sze-ma Csien) Évkönyvéből ismerte, mindannyian egyformán diktatórikusnak írták le, és ítélték meg. A Nagy Történetíró azonban – ahogy ez a legutóbbi idők kutatásaiból kiderült – igencsak sötétre festette az Első Császár kormányzási gyakorlatát, különösen magát a császárt. Ez volt ugyanis az Első Császárt követő dinasztia uralkodójának az elvárása, akinek a Nagy Történetíró az alkalmazásában állt. Az ő kenyerét ette, az ő udvari csillagásza és történetírója volt, és mint ilyennek illett a megbízóját elődjéhez képest sokkal bölcsebbnek és emberségesebbnek feltüntetni. Ehhez viszont az Első Császárt és államát kénytelen volt befejeztíteni, kíméletlen törvénykezőként ábrázolni.

„A Sárga-folyót átnevezte az Erők Folyójának. Ez a Víz korszakának kezdetét jelezte. Kormányzata kemény, határozott, elfajzott és mindent átfogó volt. Az ügyekben mindig a törvények alapján döntöttek – kíméletlenül, kegyetlenül, emberség[...] harmónia és igazságosság nélkül.”

„Csin királya kiemelkedő orral, hosszúkás szemekkel született, mellkasa, mint a ragadozó madáré, hangja, mint a sakálé. Kevés benne a könyörület, s olyan a szíve, mint a tigrisé vagy a farkasé. Amikor szükségben van, akkor engedékeny tud lenni alárendeltjeivel szemben, ha azonban megszerezte azt, amit akart, akkor könnyen felfalja az embert...”

Ilyen szörnyűségeket írt a birodalmat egyesítő, nem is igazán keménykezű (inkább csak – az ellene elkövetett merényletkísérletek következtében – erősen gyanakvó, kissé üldözési mániás) Első Császárról a Nagy Történetíró. Ennyire igyekezett megfelelni kenyéradójának, *Han Vu-ti* császárnak, az i. e. második és első század fordulóján.

„[B]ár gyakorlati politikájában *Qin Shihuang* [*Csin Si Huang*] leginkább a »legista« tanokat követte, birodalmi ideológiája igen összetett volt, s magába foglalt számos olyan eszmét, amelyet a későbbi hagyomány a legista, konfuciánus, taoista és öt elem iskolához kötött. Ami pedig a legizmust illeti, meg kell jegyezni, hogy *Qin* bukásával az iskola hatása nem szűnt meg: az i. e. 2. század Han-házi uralkodóinak többsége ugyanúgy alkalmazta a legisták tanait, mint *Qin Shihuang* – igaz, ezt hivatalosan nem ismerték el. Sőt, végeredményben az egész császárkori államszervezet legista alapokra épült, s a »konfuciánus-

nak» nevezett eszmerendszer az i. e. 2. századtól kezdve számos legista elemet foglalt magában.

S hogy miért köti a kínai hagyomány a legizmust az Első Császár államához? Ennek valószínűleg az az egyik legfontosabb oka, hogy a kínai írástudók éppen abból az írástudó rétegből származtak, amelyet a legkönnyebben sújthattak a mindenkori uralkodók legista színezetű törekvései. Ha sikerült az ilyen törekvéseket – elsősorban a hivatalnokok pusztá eszközként, s nem autonóm személyiségként való kezelését – a gyűlölt Qin-házhoz kötni, az történelmi érveléssel szolgált a saját magát védő írástudó hivatalnok számára [...] Sima Qian [Sze-ma Csien] értékelése azután több mint kétezer éven át uralkodó maradt: Qin Shi-huangot a közvélekedés egészen az 1970-es évekig a kínai történelem legnegatívabb figurájának tartotta.” (Salát Gergely)

Ez pedig a kortárs tudomány vélekedése az Első Császárról, „legista” államáról és a legizmus történelmi szerepéről, „pályafutásáról”. Arra figyelmeztet minket, hogy az Évkönyv idézett fejezetének „minden állítását más forrásokkal, régészeti leletekkel összevetve ellenőriznünk kell”. Csakis így alkothatunk magunknak megbízható képet a kínai történelem egyik legnagyobb alakjáról és a császárkor kétezer-ötszáz évének társadalmi berendezkedéséről, kormányzási elveiről, közöttük a legizmus szemléletéről és gyakorlatáról.

Magába a legizmusba, a törvénykező kínai kormányzás elveibe és gyakorlati részleteibe igencsak alapos, pontos bepillantást engednek a legizmus legtekintélyesebb „ideológusának”, a 3. századi Han Fej-cének idevágó gondolatai. Kiderül belőlük, hogy a legizmus valóban csupán (a történetírók által) feketére festett kormányzási politika volt, csakis ekként válhatott alkalmas eszközévé az Első Császár elleni vádaskodásoknak, és csakis így lehetett eszköze azoknak a későbbi kormányzási módszereknek, amelyeket politikai ellenfelei önkényesnek minősítettek.

„A kormányzás módszereiben (su) járatos írástudó (sī) mindig messzire pillant és világosan lát. Ha nem látna világosan, nem tudná feltárni az önzést (szī). A törvényhozásra (fa) képes írástudó mindig eltökélt és egyenes. Ha nem lenne egyenes, nem tudná kiegyenesíteni a görbeséget.”

„Az alattvalót (zszen-cs'en) aki a rendeleteknek (ling) megfelelően végzi a kötelességét, a törvényekkel (fa) összhangban látja el hiva-

tását, azt nem mondhatjuk »nehéz embernek« (csung-zsen). »Nehéz ember« az, aki rendelet nélkül önkényesen cselekszik, aki a törvények megsértése útján gyarapítja saját vagyonát (szī), aki kimeríti az országot (kuo), hogy hasznát hajtson a családnak (kia), s aki hatalmával megnyeri magának a fejedelmét. Hát, az ilyet nevezzük »nehéz embernek«.”

„A kormányzás módszereiben (su) járatos írástudó, aki világos látásával meghallgattatásra és alkalmaztatásra talál, napfényre tudja hozni a »nehéz emberek« legrejtettebb szándékait is. A törvényhozásra (fa) képes írástudó, ha egyenességével meghallgattatásra és alkalmaztatásra talál, ki tudja egyenesíteni a »nehéz emberek« görbe tetteit is. Ezért ha a kormányzás módszereiben járatos és törvényhozásra képes írástudók alkalmaztatásra találhatnak, akkor az előkelő és hatalmas alattvalók (cs'en) óhatatlanul a zsinóron kívülre kerülnek (nem felelnek meg a követelményeknek). Így aztán a törvényhozáshoz (fa) értő írástudók és a hivatali hatalmasságok (tang-t'u csī zsen) egymásnak összeférhetetlen ellenségei.”

„Az uralkodónak örömét kell lelnie abban, ha eléri, hogy emberei a köz érdekében (kung) meritik ki erejüket, és szenvednie kell attól, ha (hivatalnokai) önző módon (szī) visszaélnék a hatalommal.”

Efféle meglátásai és elképzelései voltak tehát a kormányzásról és a hivatalnoki munkáról a legista Han Fej-cének. Ezeket a szempontokat és elvárásokat igazán nehéz lenne „kíméletlennek”, „kegyetlennek”, „emberség és igazságosság nélkülinek” nevezni, ahogy Sze-ma Csien, a Nagy Történetíró tette. Ennek ismeretében pedig a legizmus egészét is igazságtalanság lenne hasonlóan megítélni. (Ebből kiindulva állapította meg az Első Császár „legista” államának mai kutatása, hogy a korszak hírhedt rémtettei sem igazak, hanem pusztán történetírói vagy éppen fordítói fantáziálások. Sem a konfuciánus tudósok „élve eltemetésének”, sem a könyvek elégetésének a vádja nem bizonyult igaznak.)

A konfuciánus erkölcsiség és a „nem-cselekvés”-t hirdető taoista politikai eszmeiség mellett a kormányzásnak minden politikai helyzetben feltétlenül szüksége volt egy józanul és következetesen képviselt szabályrendszerre, törvénykezésre, mely valójában a konfuciánus elveket voltak hivatva megerősíteni, érvényben tartani. Ahogy a rómaiak jogrendje különbséget tett az erkölcsi és a jogi normák érvényesítése között, pontosan úgy jártak el a

kínaiak is. Ahol az erkölcsi szabályok már nem érvényesültek a maguk erejéből, ott léptek életbe a törvények, és a jog segítségével kérték számon az erkölcsi szabályokat – a társadalmi élet rendezettsége és állékonyasága érdekében.

Az államiság csakis ilyen módon volt képes megszilárdítani a mindenkori kínai társadalmi berendezkedést az ókortól napjainkig, de a világ más tájain sem találták még fel az államiság működésének egyéb biztonságos módját. Igen nagy hiba lett volna, ha a kínaiak nem így tesznek, ha nem együtt és egyszerre valósítják meg a különféle politikai filozófiai irányzatok elgondolásait. Sohasem volt – és nem is lett volna életképes – a tisztán konfuciánus vagy a tisztán legista állam Kínában. Láttuk, hogy a kínai gondolkodás egyáltalán nem kedvelte a kizárólagosságot (a kizárt harmadik logikai törvényét nem ismerte), és már a legkorábbi időkben felismerte, hogy a politikában a kizárólagosság elve a legkockázatosabb. A tudós kínai hivatalnoktól még a legista Han Fej-ce is megkövetelte, hogy a sokat emlegetett társadalmi stabilitás érdekében hosszú távon gondolkodjon, józan és körültekintő legyen. („A kormányzás módszereiben (su) járatos írástudó (sī) mindig messzire pillant és világosan lát.”) Erre a követelményre egy kizárólagosan legista elvű kormányzás gyakorlatában semmi szükség nem lenne.

*

Ahogy a kínai vallásgyakorlatban fölöttébb nem volt ritkaság, hogy az emberek több vallás isteneinek mutattak be áldozatot egyidejűleg (uralkodókról is följegyezték), úgy a közélet irányításában is teljesen természetes volt, hogy több politikai irányzat (iskola) elveit alkalmazták egyidejűleg. Így valósult meg a politikai gyakorlatban is a „többértékűség”, a többértékű (modális) logikai gondolkodás. (A politikában Arisztotelész sem fogadta el a kizárólagosságot, egyetlen „alkotmányt” – még a demokráciát sem – tartotta önmagában megfelelő politikai rendszernek. „Helyesebb tehát azoknak a fölfogása, akik többfelét egyesítenek, mert a többől összeállított alkotmány a legjobb.”) Ez annál is inkább létfontosságúnak bizonyult a társadalmi kérdésekkel foglalkozó kínai gondolkodásban, mert a politikai munkát elemző hivatalnokok

azt is fölismerték, hogy a különféle társadalmi körülmények és helyzetek jelentős különbözősége miatt a kormányzati intézkedések hatékonysága igencsak változó.

Minden társadalomnak léteznek olyan csoportjai, amelyeket nem érnek el a kormányzati intézkedések tervezett hatásai. Ha ezzel a tisztviselők nem számolnak, akkor ezekben a csoportokban elégedetlenség támadhat, és azok a helyek, ahol ez megtörténik, érzékeny Achilles-sarkává válhatnak a társadalmi békességnek, kiindulópontjává a társadalmi rend megingásának. Ilyen esetekben olyan új intézkedéseket kell hozni, amelyek ezeken a helyeken is hatékonyak, megoldást jelentenek a korábbi elégtelenségekre. Ám igen nagy valószínűséggel ugyanezek az intézkedések egy másik csoport számára lesznek majd előnytelenek, vagyis előáll az a társadalmi helyzet, amikor mindenki szempontjait figyelembe véve a legjobb és leghatékonyabb intézkedések történtek ugyan, mégis vannak elégedetlenek. („Nem kaphat minden hajó jó szelet” – mondja erről egy idekívánczó perzsa közmondás.)

A politikában ezek azok a helyzetek, amelyek folyamatos odafigyelést és „kezelést” igényelnek (gyakori igazodást és igazítást), az ilyen jellegű munkában pedig a kínai hivatalnokok mindig is nagyon jók voltak. Ez egyfelől a kiváló hivatalnokképzésnek volt köszönhető, másfelől pedig a régi ázsiai szemlélet- és gondolkodásmódnak, nevezetesen annak, hogy két lehetséges döntés közül nem mindig a hatékonyabbat választva intézkedtek, hanem a felvetődő kérdésekre adható válaszok mindegyikének folyamatos (egyidejű) érvényben tartására törekedtek. Az örökös odafigyelés, „kezelés”, igazítgatás és törődés mindenkor jótékony hatással volt minden társadalmi csoportra, ezért is láttunk ritkán a kínai történelemben „osztályharc jellegű” társadalmi megmozdulásokat. A kínaiak minden helyzetben igyekeztek kiegyenlített közösségi viszonyokat teremteni és fenntartani, valamint ugyancsak igyekeztek ezeket a viszonyokat *gondosan* ápolni, mint a stabilitás garanciáit. (Emlékeztetőül még egyszer: *cultura a. m. ápolás, ápolat, művelés.*)

Észszerűséget, óvatos, sőt aggályos rendezettségre és fenntartásra törekvést olvashatunk ki Kína e legviharosabb és hírhedten szigorú történelmi korszakának (még mindig a birodalom egyesítésének éveiben járunk) politikai filozófiai elgondolásaiból és az

elgondolások gyakorlati megvalósításából is. A „legista” államiság és hivatali rend részleteinél pedig azért is megérte hosszabban időznünk, mert ezáltal a Nagy Történetíró, Sze-ma C sien példáján keresztül is bepillantást nyertünk a történetírás sajátos kínai jellemzőibe. Persze nemcsak a kínai történetírást határozza meg ilyen mértékben az egyéni történetírói habitus, fantázia és munkamódszer, hanem – majd látni fogjuk – az antik görög és római, később pedig a nyugati történetírást is. *„Minden, mi létező, képzeletben létezik csak”* – állítja a valóságról a régi ázsiai költészet egyik kiválósága, a tibeti *Milarepa*. Ezeket a lapokat olvasva – a történelmi eseményeket tekintve is – mintha az ő kijelentését látnánk igazolódni. Mintha mi is kezdenénk gyanítani, hogy a történetírás is csaknem teljes mértékben fikció. Még akkor is, ha a történetírói munkát nem mondjuk többnek, mint tudatosan megkonstruált emlékezésnek.

Nagyobb gond viszont, hogy a történelemcsinálók nemcsak a történetírást, de magát a történelmet is teljességgel tiszta lapnak tartják. Tiszta, üres lapnak, amire azt írnak, amit akarnak. *„Csak a történelem felfedezésével tudtuk meg, hogy az emberi tevékenység szabad”* – idéztük már többször Collingwood és filozófus társai hátborzongató felismerését. Collingwood mestere, Benedetto Croce is azok közé a gondolkodók közé tartozik, akik magát a történelmet műalkotásnak tekintik, a művészi alkotás végtelen szabadságából származtatják. (Egyik legkorábbi írásának címe: *A művészet általános fogalma alá rendelt történelem*, 1893.)

Csak hogy az emberi világ nem holt, érzéketlen „alkotmány”, hanem élő kép. Történelmi élőképek hosszú sora. Olyan bonyolult és nehezen átlátható viszonyok fűzik össze ezeknek az ábrázolásoknak a szereplőit egymással, amelyek nem lehetnek mindenki számára érthetőek. A jelen élőképeit pedig nem szabadon mozgatható, alakítható szereplők alkotják, akármilyen eleve nek is. Veszélyes dolog mozgatni őket. Még a különféle társadalmi helyzetek megítélését sem bíznám tehetségtelen vagy meg gondolatlan művészre.

AZ ÁLMODÓK

„A gyakorlat sem gyakorlat, ha nem sóvárgások mozgatják...”

(BENEDETTO CROCE)

Amióta csak létezik, a filozófia lelkesen vizsgálódik a művészetek tevékenysége körül. Azt is mondhatnánk, hogy kötelessége. De van-e dolga a művészetnek a filozófia területén? Milyen mértékben képes a műalkotás filozófiai tartalmak közvetítésére, világosan érthető fogalomalkotásra? Ha az alkotó nem nyelvi eszközökkel igyekszik elélni társai bölcséleti felismeréseit és ítéleteit, akkor bizony elég nehéz dolga lesz. A pontosságot, a gondolati tartalmakat közelítő közlés mintha a szavak segítségével valósulna meg leginkább. A gondolat teste, szerve, orgánuma mégiscsak a nyelv. De a verbális műalkotás is rászorul a filozófiára, amikor azt akarja, hogy legyen értelmes mondanivalója. A történelem is a filozófiával járna legjobban, ha a filozófia olykor nem értékelné túl magát, nem hajlana az észszerűtlen fantáziálásra.

*»Szárnym kész elröppenni már,
én visszafordulok,
mert szerencsém nem volna, bár
maradnék holtig ott.«*

(GERHARD SCHOLEM)

»Van Kleének egy Angelus Novus című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire, és el akarna hátrálni előle. Szeme

tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égisz nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.» (Walter Benjamin)

Nem minden kép ennyire szerencsés, mint Paul Klee *Angelus Novusa*. Scholem és Benjamin szavai olyan tartalmakkal bővítették a jelentését, amelyekre Klee talán nem is gondolt. Így kapott valódi filozófiai súlyt, jelentést. Nem véletlenül idézik a szöveget együtt a képpel, ahol csak lehet. Sőt, a kép egy-egy helyen már el is marad, kezd feleslegessé válni. Szükségtelen többletté, redundanciává.

A filozófiai közlés minősége egyedül a szavak művészetének, a költészetnek lehet kiszolgáltatva. A görögök első bölcselői és a kínai filozófusok között ezért voltak olyanok, akik versben fogalmazták meg műveiket. Ezt ajánlotta bátrabb és tehetségesebb társainak Ludwig Wittgenstein is („Filozófiát csakis versben lenne szabad írni!”), aki pontosan tudta, hogy a poézis mennyivel többre képes, mint a bölcsélet – költői tehetség nélkül megszólaló – nyelve. Más technikai korlátja azonban a filozófiai gondolkodásnak nincs, hiszen az emberi ész működését a végtelen szabadság jellemzi, még az észszerűség határain túl is.

A MESÉK

„Mekkora hűhót csap az ész a lenni-kellő történelem körül. Az nem is csupán mese, hanem kiadós hazugság.”

(IMMANUEL KANT)

A szellem működésének mértéktelen szabadságából – különösen az észszerűség határain túl – már csak mesék születnek tudomány

helyett. Ez a veszély talán éppen a filozófiát fenyegeti legközelebből. Leginkább pedig akkor, amikor magáról az emberről és annak történelméről gondolkodik. (Mentségére legyen mondván, hogy nem is olyan nagy csoda, ha a megismerni vágyó szellem a fantázia világába téved, amikor magát a megismerőt igyekszik megismerni.) Évszázadok munkájával ilyen mesevilágba vezette követőit az európai filozófia. Legfőbb, legszilárdabb eszméje – az általunk egyfolytában vitatott *haladáseszme* – sokkal inkább költői, mintsem filozófiai elképzelés, a belőle „szükségszerűen” következő történelmi végcél (az észhatalom kiteljesedése, a „szabadságlét” megvalósulása, a történelem vége vagy a világállam) pedig még inkább. Egy ilyen végső állapot nem is lehet más, mint teljességgel valószínűtlen kifejezés, mesébe illő csoda, hiszen kezdőpontja is feltételezés, kifejlődésének és virágzásának folyamata is tisztán fikció. Átszellemített, intellektualizált érzelmek (vágy, remény és félelem) művészi megfogalmazódása.

Ha viszont az emberi nem végcélja nem lenne felemelő, ha történelmi útja végállomását nem tarthatná üdvöztetőnek, elvesztené jogát a kiválasztottságra, melynek tudatában mindaddig tevékenykedett. Az üdvösségről való lemondás embervoltunk feladását jelentené. Így aztán – státusza védelmében – az ember mindenkor „rákényszerül” a nagyravágyásra, a képzelődésre, az öncsalásra. Kiválasztottsága kérdésével történelme egyetlen pillanatában sem nézett szembe őszintén. Már a gondolatától is rémület lesz úrrá rajta, ami nem csoda. Kitüntetett pozíciója elvesztése a világvégét jelentené számára. Ezért aztán a nyugati hős mindenáron ragaszkodik kiválasztottságához. Inkább fortélyos, sötét spekulációkba bonyolódik, és belőlük származó véres háborúkba. Csenedesebb időkben pedig boldogító meséket költ jobb sorsra érdemes tulajdon magáról. Önmagát, eszméit és egész történelmét visszautalja a mitológiák és utópiák valóságmentes világába.

Ebből következik, hogy önmagához, eszméihez, egész földi (és földön túli) történetéhez minden korban úgy viszonyult, mint-ha nem is valóság lenne, hanem kedve szerint alakítható fikció. Múltjába, jelenébe és jövőjébe bátran beleszótt a természeti és a természetfeletti erők és szereplők közreműködését. Mindhárom időben pontosan úgy „írja” önmaga történelmét ma is, ahogy a

mesék szárait szövik az énekmondók. A nyugati hős csakis ebben a szerepben érzi szabadnak magát, ennek megfelelően tervez és cselekszik. Nem ismer megvalósíthatatlan célt, merészen növeli kozmikus léptékűvé az önmagáról alkotott képet. Jövőképe túlmege az észszerűség minden határán. („Az ész az istenség képmása.” J. G. Herder)

A múlt „megkaparintása” és szabad olvasata lehetővé teszi az ember számára, hogy minden előfeltevését igazolja belőle a jövőről is. Meggyőzi magát fejlődése valóságosságáról, irányáról, jelentős mértékéről és a végállapot elérésének szükségszerűségéről. „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«. Inkább azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket[...] A Messiás nemcsak Megváltóként jön el, hanem mint az Antikrisztus legyőzője is. Csak olyan történetíró képes az elmúlt dolgokban fölszítani a remény szikráját, akit egészen áthat az, hogy még a halottak sem lehetnek biztonságban, ha győz az ellenség” – írja a történelmi múlt szabad, művészi alkalmazásáról („artikulálásáról”) a már megszólaltatott marxista teoretikus, Walter Benjamin.

De a múlt „művészi artikulálása” csak egyik lehetősége a történelem alkotómestereinek. A többi: a jelen nagyszerűsége (mely visszafelé a múltat is igazolja), valamint a jövő sokat ígérő (ugyan-csak képzeletbeli) ábrázolása még rendelkezésükre áll. Nagy lehetőség: a művészien költött múlt és a lendületesre festett jelen a legvalószínűtlenebb jövőt is valóságosnak képes láttatni. A tehetséges művésznak kötelessége a közönségét teljes mértékben hatalmába keríteni, elvarázsolni. Mindent meg kell tennie, hogy műve meggyőző, lehangoló legyen.

És a lehangoló mesék a szekularizált történelmi hős csodálatos képességeiről és tetteiről már a késő reneszánsztól kezdve sorra meg is születtek. A filozófusok, a történetírók és a történelemcsinálók is mind fölcaptak művésznak, a történelmi múlt, jelen és jövő alkotómestereinek. Pedig „csakis az isteni pozíciójú szemlélet tekinthetné a történelmet saját művének” – állapította meg F. W. J. Schelling igen határozottan. Ám Schelling 18–19. századi kortársai – ugyancsak határozottan – akkor már éppen ebben az isteni pozícióban érezték magukat. A felvilágosodással született

szabad és eszes lény büszkesége és önbizalma azután már megállíthatatlanul erősödött egyre tovább, egészen addig, míg „[a]z ember mint önmaga istene és megváltója világ fölötti státusba emelkedett” – idéztük korábban a jelenség későbbi fejleményéről Kolnai Aurélt. Ezt a hamis státust teremtette hát meg magának az ember – saját eszméire alapozva. A mindenhatóságától megfosztott gondviselés helyett feltétlenül szüksége volt a haladáshit, mely ismét a természetfölöttibe emelte nemét.

„E történelemfilozófiáról – a metafizika egyetlen más alkotórészéhez sem hasonlítható egyszerű világossággal – ki lehet mutatni, hogy gyökerei a vallási élménybe nyúlnak, és hogyha ebből az összefüggésből kiemeljük, kiszárad és elszorvad. Az emberi történelem egységes tervének, a történelemben lévő, Istentől származó nevelési eszmének a gondolatát a teológia alkotta meg. A teológiában minden történelmek kezdete és vége szilárd pontokat adott egy ilyen konstrukció számára” – ismerte fel és vallotta komoly meggyőződéssel Wilhelm Dilthey.

Tiszta, józan földi ésszel ugyanis nem látható be, hogy az önnevelődés, az önfejlődés – bármiféle „létező történelmi folyamatként” – teleologikus lenne, és valamilyen beteljesedéssel vagy éppen tökéletesedéssel kecsegtetne. Jobb, ha az egész történelmet, úgy ahogy van, műalkotásnak tekintjük, jelentette ki Friedrich Nietzsche, de a „történelmi létmód” művészi fenségéről megfogalmazott gondolat már Schillernél; a történelemfilozófia költészethez sorolásának gondolata pedig már Schellingnél („Vissza a mítosz és a poézis óceánjába, ahonnan vétetett!”) is megjelent.

A haladásdilemmáról – az erős kétségei között jóindulatúan töprengő – Kant is bizony csak kérdezni tud: „Nincs-e a történelemnek valamilyen szabályos mozgása, s ami az egyén nézőpontjából merő káosznak tűnik, az egy hosszabb időszakot tekintetbe véve nem lassú haladás, fejlődés-e?” Azután nagy nehezen, de végre őszintén kimondja a választ saját kérdésére: „Az emberi történelem szemlélője végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészében véve bolondságból, gyermeki hiúságból, ráadásul gyakran gyerekes gonoszságból van az egész összeszöve, s így végül is nem tudja, mit gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti emberi nemünkről.” Olvastuk már tőle ezt a passzust ezeken a lapokon is, de megállapításával tanulságos újra

és újra szembesülni. Végre semmi mellébeszélés. Máig kevesen tudnak erről a kérdésről ilyen őszintén szólni.

Mintha már akkor egészen pontosan tudható lett volna (Európában is), hogy semmiféle észközösség és semmiféle közös szabadságra törekvés nem köti össze a földgolyó lakóit, nincs egyetemes emberiség, és nincs történelmi világfolyamat sem. Különböző kultúrák és különböző történelmek vannak. A történelemfilozófia talán legvitathatatlanabb érdeme éppen az, hogy ehhez a felismeréshez már klasszikus korszakának (a felvilágosodás korának) az elején hozzásegítette a történelemről józanul gondolkodókat, és megfogalmazta azt a következtetést, hogy nincs értelmes irányultsága a történelmi idő múlásának.

AZ ESZMÉK

„Mennyiféle
szándék – s bíró seholl! Mi lesz a vége?”

(J. C. F. SCHILLER)

Az elringató, szép mesék azonban egy idő után már nem feleltek meg az európai politikai igényeknek. A politika egyre többre vágyott. A felvilágosodásnak és az utána következő korszakoknak a múltat és a jelent teljes egészében felforgató *eszmékre* volt szüksége, nem érhették be mesékkel. A meséknek nincs elég nagy mozgósító erejük. Ahelyett hát, hogy ideológusaik őszintén szembenéztek volna a mesék valótlanásával, és visszafordították volna őket az irodalomba („a mítosz és a poézis óceánjába, ahonnan vétetett”), a mesék „alapanyagát” felhasználva politikai eszmegyártásba kezdtek. Oly módon, hogy nyilvánosan hitelesítették a mesebeli tartalmakat (szónoklataikban, politikai pamfletjeikben és publicisztikájukban), majd politikai programot építettek rájuk (főképp ígéreteket). A csúnya hazudozásnak történelemcsinálás lett a vége. A valamikori mesék költői nem is sejtették, hogy történelmi korszakok teremtvivé lesznek, „isteni mű” szerzőivé. („Nem a nép emberi jogaiért harcolunk, hanem az ember isteni jogaiért” – Heinrich Heine.)

A német idealisták egyik kimagasló európai műveltségű és kiváló stílusú képviselője, Johann Gottfried Herder, olyan meggyőzően tudott a történelmi haladás és az ember isteni jogai mellett érvelni, hogy még – a történelemtől (mint „az agresszivitás és az örület” megnyilvánulásaitól) megvetően elforduló – Goethe érdeklődését is felkeltette. Goethe eleinte elnézően szemlélte Herder és Hegel vak költői szárnyalásait, egy pillanatra sem gondolta, hogy eszméik majd még merészebb elrugaszkodásokra késztetik a jövő politikai ideológusait. Megbízható ízlése, józan ítélőképessége megvédte a fellegjárók képzelődéseitől, fel-feltámadó gyanakvása ellen pedig cinizmussal védekezett: „A nagyközönségnek nem kell tudnia, hogy a történelemből szinte semmi sem tekinthető bizonyosnak.” Sem a múlt, sem a jelen, sem a jövő. A többség azonban semmiféle kétséget és gyanakvást nem táplált a francia forradalmat követő naiv, idealista történelmi következtetések iránt. Herder költői hite és lendülete magával ragadta a németeket.

Herder egyébként a franciaországi események kezdetekor nem volt forradalmár. Plebejus-demokrata érzelmű volt ugyan, de óvatosan elhatárolódott a francia forradalomtól, leghatározottabban a jakobinus diktatúrától. Nem volt ez számára nehéz döntés, tulajdonképpen fel sem ismerte a forradalom jelentőségét. De erősen hatott rá az európai korszellem, és elhitte, hogy minden forradalom előremutató, haladó politikai megmozdulás. Ezenkívül pedig már akkor is élt a köztudatban egy hiedelem, hogy a tehetséges írástudó csakis haladáspárti lehet, bármit jelentsen is a haladás. Aki nem haladó, az nem is tehetséges. Korlátolt gondolkodású és gyáva, megalkuvó, aki beéri a múlttal és az egy helyben topogással. Herder nem akart korlátoltnak látszani. Pedig az volt: észre sem vette, hogy mindaz, ami Franciaországban „a szeme láttára” történik, nagy jelentőségű és egyben messzeható történelmi esemény, nem csupán egy haladásmozgalmi demonstráció.

Herdernek valóban nem a józan esze, hanem a költészet, a túlfűtött költői hevület irányította a jövő messzeségébe látását. Erről mondta Schiller, hogy a végtelenbe vetített történelmi kép „valamiféle optikai csalódás”, és „elföldi szemünk elől” a jelen idejű korlátokat. Herder csakugyan teljes mértékben vaknak bizonyult

a jelenre: „A német megfontolt, lelkiismeretes, hogy ne mondjuk, lassú és rest jellemének nyilván nem volna kedvére való, ha rákényszerülne, hogy a jogi vagy politikai ügyeket a franciák új módján intézze [...], nincs is hozzá hajlama [...] Mindez tehát nem ad okot a félelemre. A francia forradalmat úgy szemlélhetjük, mint biztos partról a hajótörést.” De szívesebben is révült költői tekintettel a jövőbe, mint tudósként a jelenbe. Kant ezért nevezte Herder történelemfilozófiai művét „filozófiai szépirodalomnak”. Egyik – Herder fő művéről írott – híres recenziójában hosszan foglalkozik a mű erősen eltúlzott költői nyelvével.

„Nem állt szándékunkban, hogy kiemeljünk néhány szép, költői ékesszólásról tanúskodó helyet [...], hiszen ezeket minden érzékeny olvasó magától is méltányolja majd. Éppily kevésbé szeretnénk azt firtatni, vajon a kifejezéseket áttelekesítő költői szellem koronként nem hatolt-e be a szerző filozófiájába is, és hogy vajon imitt-amott nem szinonimák számítanak-e magyarázatoknak, allegóriák pedig igazságoknak; hogy vajon a filozófia területéről a költői nyelv körzetébe tett költői látogatások helyett nem mozdultak-e el némelykor a kettő határai maguk is, és nem rendültek-e meg teljességgel birtokaik; vagy hogy vajon a merész metaforák, költői képek, mitológiai célzások szövedéke nem arra szolgál-e imitt-amott, hogy hufándlís ruha mögé rejtse a gondolatok testét ahelyett, hogy, mint áttetsző köntösön, átderengeni engedné.”

Akár tetszik nekünk Herder nyelve, akár nem, akár elfedi „imitt-amott” a helyes vagy helytelen gondolatot, akár nem, kétségtelen, hogy a szerző mesterien ringatta bele magát és közönségét színpompásan festett látomásaiba. Monumentális fő művéből (Eszmé az emberiség történetének filozófiájáról, 1784–91) ezért is érdemes egy-két hosszabb bekezdést magunk elé idéznünk. Szédült gondolatok, szédítő mondatok.

„Az egyetemes történelemben, akárcsak az ágrólszakadt egyes ember életében, erejüket vesztik nemünk örültségei és vétkei, s a szükség kényszerítő hatására végül az emberek elsajátítják a méltányos és észszerű gondolkodást [...] A természeti törvény [...] minden dolgot korlátok közé szorít azzal a szabállyal, hogy az egyoldalú hatások megszüntetik egymást [...] A másokat megrontó rossz vagy alkalmazkodik a rendhez, vagy önmagát is megrontja.”

„[A]z emberi ész az emberi nem összességében tovább folytatja útját; megsejti azt is, amit még nem tud felhasználni; felfedezéseket tesz

akkor is, amikor gonosz kezek jó ideig visszaélnék felfedezéseivel. A visszaélés önmagát fogja megbüntetni...”

„Annál is szívesebben hajlok meg az egész emberi nemünkre érvényes természeti bölcsességnél e magasztos terve előtt, mert látom, hogy e terv az egyetemes természet plánuma. A mi nemünket is ugyanaz a szabály alakította ki és tartja fenn, amelyik megformálta a világrendszereket, és fenntart minden kristályt, minden bogárkát, minden hópihét; saját természetével alapozza meg a nem állandóságát és fejlődését, amíg csak emberek élnek a Földön. Isten valamennyi műve magában hordja tartósságát, és maga illeszkedik szépséges harmóniába; mert meghatározott korlátai között mindegyikük a viszálykodó erők egyensúlyán alapszik, amely az erőket elrendező belső hatalom érdeme. Ezzel a vezérfonallal járom be a történelem labirintusát, és mindenütt az összefüggések isteni rendjét tapasztalom: mert, ami megtörténhet, az meg is történik; ami működni képes, az működik. De csak az ész és a méltányosság lehet állandó, hiszen az értelmetlenség és a balgaság elpusztítja önmagát és a Földet.”

„Az emberfaló háború például évszázadokon át közönséges rablómesterség volt. Az emberek jó ideig vad szenvedélyeiket gyakorolták ebben a mesterségben; mert az ókori, középkori, sőt, bizonyos fokig az újkori háborúk [...] sem táplálhattak egyebet, mint fölöttébb veszélyes gyilkos- és rablóerényeket [...] A görögöknek és a rómaiaknak, elsősorban pedig a lőpor feltalálóiak és az ágyú művészeinek köszönhetjük, hogy a legdurvább mesterséget művészetté, sőt újabban a koronás fők legdicsőbb művészetévé avatták. Mióta a királyok saját személyükben űzik szenttelen és számtalan seregek élén ezt a dicső játékot, már csak a hadvezérek becsvágya miatt sem kell félnünk tíz évig tartó ostromoktól [...] A Természet változhatatlan törvénye alapján maga a rossz hozott létre valami jót.”

Valószínű, hogy ilyenféle oktalan herderi eszmefuttatások ihlették egy alkalommal Goethe kijelentését, amelyet mintha kissé zavartan (és talán ez okból is lakonikusan) vetett volna papírra: „Herderrel nem érthettem egyet”. Mindössze ebben a néhány szóban összegezte álláspontját, ezután pedig, ugyancsak kényszeredetten, mintegy a házibarat Herder mentségére, hozzáfűzött még egy mondatot: „Kantot viszont nem tudtam követni”. Ha megállapításai Herder és Kant történelemfilozófiájára vonatkoznak, akkor Goethe a lehető legpontosabban fogalmazott. Herderrel valóban

lehetetlen egyetérteni: némelyik eszmefuttatását lelkesült pietista hittérítőként kezdi, majd az „egyetemes eszközösség” felvilágosult természetudósa folytatja. Vagy éppen fordítva, a két szerep számtalanszor és szeszélyesen váltakozik nála. A gondolat vége pedig rendszerint utópisztikus költői ábránd.

Herder egész – *organikusnak* nevezett – természet- és történelemszemléletére vonatkoztatható Goethének az a józan figyelemzetése, amely esztétikai szabályként is szent igaz: „*A természet és a történelmi valóságot nem szabad összekeverni.*” Herder egész egyetemes történelmi koncepciója a kettő azonosságára épül, a gondviselést is hozzárendelve. „*Ha van Isten a Természetben, akkor van a történelemben is.*” Majd: „*Bizalommal és felszabadult lélekkel indulok ama nagyszerű és szépséges természeti törvények felé, melyek a történelem eseményeit is igazgatják.*” Nehéz elgondolni, hogy mit talált ebben az utóbbi naiv feltételezésben olyan nagyszerűnek Wilhelm Dilthey. „*[Herder] a zseni mozdulatával kapcsolta össze ama kor természetismeretét egy egyetemes történelem gondolatával.*”

Kant pedig, noha történelemfilozófiai írásaiban példátlanul józan, pontos és világos (mi is láttuk már), hiszi is meg nem is saját maga állításait (olykor cáfolja is egyidejűleg), például a mérnökien konstruált jövőt, az „észalapú” Világállamot. Míg olvassuk, mi sem tudjuk pontosan, hogy mit is higgyünk álláspontja felől. Érthető, ha Goethe is egyértelműbb és meggyőzőbb állásfoglalást várt tőle. Valóban nehéz őt követni, történelemfilozófiájában gyakran fogalmaz meg egymást kizáró állításokat. Ennyire szeretné hinni a hihetlent.

Ugyancsak Herder kritikájaként hat, ugyanakkor Kant tisztánlátását dicséri egy másik goethei megállapítás, mely a német idealisták történelmi látásmódjára és filozófiai-költői következtetéseire utal egyértelműen. „*A mi öreg Kantunk határtalan érdemeiket szerzett a világ előtt, s ha szabad így mondanom, előttem is azért, hogy ítélőképességünk bírálatánál oly erélyesen állította egymás mellé a természetet és a művészetet, elismerve mindkettő jogát arra, hogy nagy elvekből kiindulva céltalanul cselekedjék.*”

Ilyennek látta tehát Goethe az olykor „céltalanul cselekvő” természetet és művészetet, de a felvilágosultak történelmét is. Akár a természet törvényei mozgatják a történelemcsinálókat, ahogy Herder állította, akár egy másik Nagy Művész keze, az eredmény:

„nagy elvekből kiinduló céltalan cselekedetek” sora. És nemcsak a 18. századi felvilágosult nyugati hős történelme látszik – örökös, lázas munkálkodása és óriási tettereje ellenére – céltalannak, de a felvilágosultakat megelőző és követő nemzedékeké is.

AZ ISMERETEK

„... hiába ragadoztam össze
az emberi tudásnak kincseit;
... Feljebb egy hajszállal sem értem,
s nem, jaj, a végtelen felé sem.”
(J. W. GOETHE)

Herder mint kora nagy hatású, roppant tevékeny és nagy munkabírásu szellemi alkotómestere (pap, költő, filozófus) valószínűleg nem a tudós meggyőződésével vallotta – mint némelyik későbbi gondolkodó – a világtörténelem folyamatának és a művészi alkotásnak szoros rokonságát. Ahogy ezt az imént érintettük: olyan hittel fűzi össze evolucionista érvelését a teológiaival, valamint olyan hévvel fogalmazza meg mindkettőből kiinduló költői látomását a történelmi végkifejletről, azaz az üdvözítő jövőről, hogy mindezt csak nagy félreértéssel tekinthetjük tudománynak. Azt is tudjuk már, hogy a történetírást és magát a történelemcsinálást is a művészet kategóriájába soroló történészek és filozófusok között nem Herder az első, vagyis a képzelet és a történelmi valóság nem nála kapcsolódik össze először. (Ha például Thuküdidész – Herder előtt csaknem két és fél ezer évvel – nem hasonlóan jár el, ma aligha nevezhetnénk őt a „pszichológiai történetírás” atyjának. *Méloszi dialógusát* – a benne feltűnő tragédiaírói ambíciók ellenére is – sokkal realiztikusabbnak érezzük.)

Két évtizeddel Herder történelemfilozófiai munkájának (*Eszmék...*, 1784–91) megjelenését követően tudósok egész sora lépett színre, akik a történelmet már bevallottan műalkotásnak tekintették, és ekként is vizsgálták. Talán *Wilhelm Humboldt* volt az első, aki 1821-ben a porosz akadémia hallgatósága előtt kijelentette, hogy „egyszerre két úton kell elindulnunk ahhoz, hogy meg-

közelítsük a történeti valóságot: az egyik a megtörtént dolgok pontos, pártatlan, kritikai felkutatása. Míg a másik a kutatás eredményeinek összekapcsolása, annak megsejtése, ami az előző módon nem érhető el." Ma is kevesen fogadják el, amit Humboldt felismert és hirdetett: „Azon kívül, hogy a történelem [...] sokféle alárendelt célt szolgál, fel- dolgozása éppoly szabad, önmagában teljes művészet, akár a filozófia vagy a költészet [...] A történetíró átfogja a földi cselekvés minden szálát és a földöntúli eszmék minden kifejeződését. Munkájának közelebbi vagy távolabbi tárgya a lét egyetemessége, s ezért a szellem valameny-nyi irányát nyomon kell követnie. Spekuláció, tapasztalat és költészet azonban a szellemnek nem különválasztható, egymással ellentétes és egymást korlátozó tevékenységei, hanem a szellem kisugárzásának más-más oldalai."

Ennek a meglátásnak a védelmében lépett fel 1873-ban Friedrich Nietzsche, óriási indulattal rontva a „naiv történészek” azon csoportjára, akiket ő „réműletes fajtának” nevez. Mégpedig azért, mert „derék, szigorú és becsületes jellemek, de szűk elmék”, és igye- keznek ugyan jóindulatúan és igazságosan ítélni (ítélethez egyéb- ként Nietzsche szerint semmi joguk), de patetikusak, mint a né- met esküdtszékek, és „minden bíráskodásuk hamis”. A történészek többi „fajtáját” is hasonló szigorúsággal minősíti, majd így sóhajt fel (teljes joggal): „Milyen valószínűtlenül kevés is a történésztehetség!” Nietzsche „a drámaíró csendes munkájával” mondja azonosnak a történeti mű megszületésének roppant bonyolult folyamatát, az- után tanulmányában (*A történelem hasznáról és káráról*) összefog- lalja a történelmi igazságról kialakított állásfoglalását.

Úgy látja, hogy az emberi közreműködés a múlt feltárá- sában teljes mértékben átszővi és „kordában tartja” a múltat, „így nyilvánul meg [az ember] művészi ösztöne, de nem igazság- és igaz- ságosságösztöne. Objektivitásnak és igazságosságnak az égvilágon semmi közük egymáshoz. Elgondolható olyan történetírás, amelyből a közönséges empirikus igazságnak minden cseppje hiányzik, s mégis a legnagyobb mértékben igényt tarthat az objektivitás jelzőjére. Sőt, Grillparzer ki meri jelenteni: »mi egyéb hát a történelem, mint az a mód, ahogyan az emberi szellem felfogja a számára áthatolhatatlan eseményeket; összeköti azt, ami isten tudja, összetartozik-e; az érthe- tetlent valami érthetővel helyettesíti; a külső célszerűségről alkotott fo-

galmát ráérti egy olyan egészre, mely csak belsőt ismer; majd véletlent feltételez, ahol ezernyi kis ok működik közre.«"

(Nietzschét, a filozófia nyelvének máig felülmúlhatatlan mes- terét, nem egyszer lepte meg váratlanul egyszerű megfogalmazá- saival Goethe, amit a filozófus nagy tisztelettel nyugtázott. Talán ezért is Goethe lett e tanulmányának legtöbbet idézett, és Nietz- schétől szokatlan módon, minden egyes alkalommal tisztelettel említett szerzője. Ezen a ponton, éppen a goethei sorok egy- szerűsége és pontossága okán, most mi is kénytelenek vagyunk Goethét idézni a szóban forgó kérdésről. Faust e szavakkal vilá- gosítja föl a „történelmi valóság” lényegéről famulusát, Wagnert: „Barátom, nekünk a mult tengere / zárt könyv, mit hét pecsét is őriz. / Mit a mult szellemének mondanak, / az az urak saját szelleme csak.” Ebben a négy goethei sorban foglalható össze legrövidebben Nietzsche és Grillparzer közös gondolatának lényege.)

Nietzsche pedig így folytatja a kérdés kifejtését, továbbra is Franz Grillparzert idézve: „Minden embernek egyidejűleg megvan a maga külön-szükségyszerűsége, úgyhogy millió irány fú párhuz- mosan, görbe és egyenes vonalakat követve, keresztezi, támogatja, aka- dályozza egymást, előre és hátra törekedve öltik fel egymás számára a véletlen alakját, és így – eltekintve a természeti események hatásától – lehetetlenné teszik az éppen történő mindent átható, mindent átfogó szükségyszerűségnek a bebizonyítását."

Feltétlenül így kell látnia a történelminek nevezett helyzeteket az egyes ember sorsa felől a drámaírónak, de kíváncsú, hogy a történész és a filozófus egyik szempontja is az egyes ember lá- tásmódja és sorsa legyen. Éppen mindenkinek a maga külön tör- ténelmi szükségyszerűsége követeli meg azt a szemléletet, amely természetes (és drámai) módon ütközteti az egyéni szabadság és bármiféle „egyetemes” (társadalmi) szükségyszerűség elvét. Kissé egyszerűsítve a kétféle törekvés egymással kialakult viszonyát: az egyes ember sorsa mindenkor megfeleltethető a konkrét tör- ténelmi környezet (a jelenségek) köznapi megnyilvánulásainak, míg az egyetemesnek és szükségszerűnek nevezett történelmi irány (amennyiben létezik ilyen) sokkal inkább az ideák szellemé- nek felel meg. Gustav Droysen, a porosz történésziskola megalapí- tója, így látja ezt a viszonyt a gyakorlatban: „A történeti módon való

gondolkodásnak fel kell ébresztenie és táplálnia kell a valóság iránti érzéket. A valóságban ugyanis mindkettőt megilleti a maga igazsága; a jelenségeket, s azt is, ami belőlük megjelenik, tudniillik az ideákat.

Folytatva a filozófusok párbeszédét, érdemes ismét Nietzschének adni a szót, aki – a már imént idézett munkájában – éppen az ideák megjelenését minősíti igen határozottan: *„Ez egy olyan feltevés, amely – ha a történész hittételeként mondatik ki – csakis valami csodaszerű alakot ölthet”* – szögezi le józan tisztánlátással Nietzsche a történelmi végállapot kivitelezhetetlenségét, majd hogy érvelését erősítse, itt is támogató véleményt állít a magáé mellé, ezúttal Schillerét: *„Schiller e feltevés merőben szubjektív voltával nagyon is tisztában van, amikor ezt mondja a történésről: »Egyik jelenség a másik után kezdi kivonni magát a vak bizonytalanságból, a törvény híján való szabadságból, s egy egybehangzó egészbe – mely természetesen csak az ő képzeletében létezik – sorolná be magát, jól illeszkedően.«*” Nietzsche tehát határozottan kétségbe vonja a világtörténelmi folyamat létezését, és természetesen elveti e folyamat beteljesülésének lehetőségét is. Egyenesen szemfényvesztésnek, bűvészmutatványnak minősíti mindkettőt. A világ talán máig legnagyobb tisztelettel emlegetett történésének, Leopold Rankének erről a kérdésről megfogalmazott véleményét *„tautológia és értelmetlenség között művészien lebegtetett”* állításnak tartja, Rankét pedig *„híres történelmi virtuóz”*-nak nevezi. Előbb egy megjelölés nélküli helyről idézi a tudós óvatos vélekedését, melyet az kérdés formájában fogalmaz meg, amit aztán Nietzsche egy találó hasonlattal állít pellengérré:

„»Nincs másképp, mint hogy minden emberi tevékenység a dolgok lassú s gyakran észre sem vehető, ám roppant feltartóztathatatlan menetének van alávetve?« Az efféle állításból [...] minden rejtély nélkül való oktalanság érződik csupán, akárcsak [...] annak a vásári bódénak a feliratából, amelyről Swift beszél: »Itt látható a világ legnagyobb elefántja, kivéve saját magát.«”

*

Nietzschének ez a támadása azonban már szinte teljes egészében Hegel ellen irányul, akit a filozófus azért tart a világtörténelmi

haladáseszme képviselői között is a legfőbb bűnösnek, mert a *„memento vivere!”* („gondolj az életre!”) jelszavával szemben *„az általa megsavanyított nemzedékekbe beleplántálta »a történelem hatalma« iránti csodálatot.”* Nietzschénél ez egyet jelent az ember önmaga iránt táplált csodálatával, hiszen a történelem emberi műalkotás, magának az emberi lényeknek a kiteljesedése. *„Ilyen távlatokat a történelemszemlélet még sohasem repült be, még álmában sem [...] Amikor az ember majd bámulva rácsodálkozik a roppant útra, amit immár bejárt, szédelegni kezd a még bámulatra méltóbb csoda, a modern ember előtt, aki ezt az utat végig belátja. Magasan és büszkén áll a világfolyamat piramisán, s midőn ott fenn elhelyezi megismerésének zárókövét, akárha ezt kiáltaná a körös-körül engedelmesen fülelő természetnek: »a célnál vagyunk, mi vagyunk a cél, mi vagyunk a beteljesedett természet.« Büszkénél büszkébb európaija a tizenkilencedik századnak, te megvesztél!”*

Nagyjából ezt üzeni már 1868-tól kezdve folyamatosan Bázelből Nietzsche – Jacob Burckhardttal nagy egyetértésben – Hegel büszke követőinek, és ma is ugyanez mindkettőjük üzenete. Nietzsche a bázeli egyetemen ebben az évben ismerte meg Burckhardtot, aki ott történelmet adott elő, és akinek szemlélete igen nagy hatással volt rá. Miközben Nietzsche klasszika-filológiát tanított, lelkesen bejárt a történész óráira, és teljes egészében osztotta a „jámbor bázeli” Hegelről és a haladáseszméről alkotott véleményét. *„Vélelmünk, hogy az erkölcsi haladás korában élünk, fölöttebb nevetséges”* – vallotta Burckhardt. Amikor pedig egyik előadásában azt a híres hegeli „tézist” idézte, hogy *„aki a világra észszerűen tekint, arra a világ is észszerűen tekint vissza”*, a történész habozás nélkül így kommentálta ezt hegeli okoskodást: *„Ó, te fafej!”* Mindketten nagy örömet lelték a Hegel eszméinek kigúnyolásában. Herder nevét (filozófusként) ki sem ejtették, le sem írták. Igaz, őt Hegel se tartotta sokra. Nem említette akkor sem, amikor történetfilozófiájával teljesen nyilvánvalóan az ő alapvetéseihez kapcsolódott.

Ami a historizmus kialakulásának három fő alakja (Giambattista Vico, Herder és Hegel) körül az egymásra hivatkozás kérdését, és ebben a kérdésben Herder mellőzöttségét illeti, a kialakult furcsa helyzetre egyfelől találunk valamiféle magyarázatot, másfelől

viszont értetlenül állunk előtte. Ahogy Herder nem hivatkozott soha Vicóra, pontosan úgy nem hivatkozott Hegel Herderre, de Vicóra sem. Mintha fogalmuk sem lett volna egymás létezéséről.

Mondjuk, hogy a hivatkozás egyrészt szokás, másrészt tisztesség kérdése. Lehetne intellektuális megfontolás, de ízlésbeli finnyáság is: tény, hogy mindhárman fölkínáltak munkáikban olyan kisebb-nagyobb vagy éppen hatalmas balfogásokat, szörnyűséges tárgyi tévedéseket, és fogalmaztak meg olyan teljességgel képtelen vélekedéseket, amelyekkel simán diszkvalifikálták magukat egymás hivatkozásirodalmából. (Ami Vicót illeti, ő kivételezett helyzetben volt: rajta senki a világon nem kérheti számon, hogy miért nem említi a másik kettőt egyetlenegyszer sem. Ő már mindkét német születése előtt befejezte munkálkodását, sőt egész földi pályafutását.)

Ha világraszóló balfogásaikat tekintjük, akkor tehát teljességgel érthető, hogy a későbbiek nem kívántak a korábbiak tévedéseiben és hibáiban osztozni, még akkor sem, ha fogalmuk sem volt róla, hogy azok tévedések és hibák, és amelyeket ráadásul átvettek tőlük saját munkáikba. Így vette át például Hegel Herder legtöbb – a haladáselvre alapozott – fejtegetését, és saját erőfeszítésként tüntette fel a végeredményt: a belőle fölépített történelmi konstrukciót. Igaz, nem teljesen változatlanul vette át a történelmi építmény alkotóelemeit, az alapelv azonban sértetlen maradt. A fejlődés, a haladásészme érvényessége megingathatatlannak, és lényegét tekintve változatlannak bizonyult. Ami viszont például Herder művének (Eszmék...) – a konstrukció szempontjából csaknem teljesen mellékes – részleteibe „rejtett”, óriási tárgyi tévedéseit illeti, érthetetlen, hogy ezek vajon miért ismétlődnek a hiúnak és fölényesnek mondott Hegel történelemfilozófiájában. Ilyenek például az Eszmékben a régi ázsiai történelem jellemzőinek ostoba és rosszindulatú fejtegetései, amelyek majdnem teljesen hasonló formában jelennek meg Hegel híres berlini előadásiban (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*, 1822–1831).

Hegel munkájának végeredményét tekintve több kérdésben mégiscsak egyénített és bővített elgondolások születtek Herder Eszméihez képest. Azt is megállapíthatjuk, hogy – a történelemfilozófiai kérdések idővel fokozódó politikai aktualitása és a sajtó megerősödése következtében – a hegeli gondolatok jóval

ismertebbé és népszerűbbé váltak Herder gondolatainál, viszont mindkettőjük híre messze túlszárnyalja Vico ismertségét. Vico műve (*Scienza nuova*, 1725, 1744) sokkal szerényebb terjedelmű, és a nagyközönség körében már Herder és Hegel korában is csaknem ismeretlen volt, míg Herder és Hegel nevét (és gigantikus munkáikat) valamennyire máig mindenütt ismeri a világ.

Ahogy említettük már: a kialakuló historizmus három fő oszlopának tekintett tudós mindegyike számos meghökkentő és megmagyarázhatatlan kijelentéssel lepte meg visszafogottabb gondolkodású olvasóit. Ezek a kijelentések most már mindvégig a felelőtlenül, sőt gátlástalanul ítélező gondolkodás mintapéldáiként lesznek jelen a filozófia történetében. Mindkét német gondolkodótól bőséggel idézhetünk példákat ilyenekre. Ám ennek a munkának nem célja a historizmus érvelésének kritikája, és nem is lenne sok értelme az ilyenfajta piszkálódásnak. Még akkor sem, ha ez csupán Herder és Hegel történetfilozófiai munkáinak egy-egy fejezetére korlátozódna, és természetesen maximálisan figyelembe venné a 18–19. század filológiai forrásainak megbízhatatlanságát. Tisztában vagyunk a megbízható ismeretek korlátozott mértékével e korban, és a hozzáférés korabeli nehézségeivel. Ami pedig a művek konkrét, inkriminált helyeit illeti, ma már úgyis mindenki pontosan megtalálja ezeket segítségünk nélkül is. Lehetnének tehát nagyvonalúak is.

Valószínű, hogy pontosan ezeknek a körülményeknek figyelembevételével tekintett el az utókor eddig mindkettőjük történelemfilozófiai munkáinak (és munkáik forrásainak) szigorú kritikájától. Ha egy ilyen jellegű munka elvégzésére mégiscsak akadna egyszer vállalkozó, akkor járna el helyesen, ha a két német kiválóság tárgyi tévedéseit, valamint kifogásolható szemléleti és erkölcsi megnyilatkozásait kivétel nélkül elősorolná a helyteleníthető passzusokból. A szélesebb körben jegyzett és ismert Herder- valamint Hegel-kritika ugyanis mintha nemigen terjedne ki éppen ezekre a kérdésekre. Az ilyen részleteket magába foglaló, eléggé súlyos tartalmú herderi-hegeli történelemfilozófiai kinyilatkoztatásokat a legtöbb esetben főként politikaelméleti vagy éppen ideológiai megközelítésben vizsgálták és értékelték a kritikusok. Egy átfogóbb célú (igencsak terjedelmesnek ígérkező) értékelésnek manapság egyetlen, ám komoly haszna az lenne,

hogy látnánk végre, kiknek a nyomában „haladunk” mindannyian – már több mint – kétszáz éve.

Jelenlegi kötetünk Herder- és Hegel-kritikája azonban semmiképpen sem kívánja a szerzők kétszáz-kétszázötven évvel ezelőtti összes tévedésére felhívni a figyelmet, lehetetlenség is lenne a műveikben található szemléletileg és erkölcsileg kifogásolható szövegrészeket mind fölemlíteni. Mégsem maradunk itt sem teljesen – szorosan szakmai körbe tartozó – példák és megjegyzések híján. Nem hagyhatjuk ugyanis szó nélkül a nyugati történelem (azaz a „világtörténelem”) egykori (ám máig ható) ideológusainak a földi világ másik feléről, a régi Keletről megfogalmazott ítéleteit. Nem mehetünk el szó nélkül Herder és Hegel hibás premisszái és az ezekből származó, az ázsiai társadalmi és történelmi (összességében: kulturális) jelenségekre vonatkozó (ugyancsak máig ható) helytelen következtetései mellett. Már csak azért sem, mert nekünk ezeken a lapokon éppen az a feladatunk, hogy a nyugati és a keleti világ társadalmi és történelmi „épületeinek” és ezek jellemzőinek az összevetését elvégezzük. Ha mindeközben eltekin-
tenénk a német idealisták történelmi fejtegetéseinek súlyos hibáitól, amelyek a köztudatban is így rögzültek, akkor mi is téves következtetésekre jutnánk, mintegy megerősítve ezzel az ő ítéleteiket. Ha akarjuk, ha nem, föl kell tehát tennünk a kellemetlen kérdést: hol vannak a felvilágosult németek munkáiból a – helyes történelmi és bölcséleti megállapításokhoz szükséges – filológiai ismeretek? Vajon hol vannak, miért hiányoznak?

*

„Ázsiáról a legsúlyosabb valótlanságokat a német idealisták állították, élükön Herderrel és Hegellel.” Ezt az állítást fogalmaztuk meg ennek a kötetnek egyik korábbi fejezetében. Azt a kérdést azonban, hogy milyen súlyos valótlanságokat állítottak, éppen csak érintettük, és ezeket is inkább már a marxisták munkáiból idéztük, akik átvették az idealista történelemszemlélet minden lényeges elemét. Szélsőségeiket fokozni már nemigen tudták, csupán itt-ott átszabták, szükségleteikhez igazították. Volt azonban, amit át sem kellett szabniuk, azon nyomban beilleszthetőnek bizonyult a marxisták jól kidolgozott fogalom- és eszköztárába.

A historizmus megalapozói szolgáltak például az egész nyugati világ számára az ázsiaiak ún. despotizmusának az eszméjével, amely máig stabil alapját képezi a közös európai „ellenázsiai-ságnak”, a nyugati Ázsia-szemlélet lényegének.

„Itt, ahol enyhébben ereszkedik alá a hegység Ázsia déli tájai felé [...], itt történhetett meg, hogy a[z északról] leereszkedő kolóniákat az áramlatok fokozatosan [...] városokba és országokba tömörítették, a kedvezőbb éghajlat pedig kifinomultabb gondolatokra és berendezkedésre ösztönzött. Ezzel egyidejűleg a Természet több ráérő időt adott az embereknek, és ösztöneiket kellemesen ingerelve, szívükben illetlen szenvedélyeket ébresztett, amelyek Északon, a jég és szükség nyomása alatt, nem teremhettek ilyen vidor dudvákat; miáltal több törvény és intézmény vált szükségessé ezeknek az ösztönöknek a korlátozására. A szellem feltalált, a szív tüzelt; az emberek indulatai vadul egymás ellen törtek, és végül kénytelenek voltak megtanulni az önkorlátozást. De mivel azt, amit az ész még nem tudott megtenni, a despotizmusnak kellett elvégeznie, Dél-Ázsiában létrejöttek a polüiteáknak és reliigióknak azok az épületei [...], amelyek romjaikban is megmutatják, milyen nagy árat fizetett nemünk az emberi ész kiműveléséért.”

Íme Ázsia teljes történelmének vezérvonala, elejétől végéig, ahogy ezt a híres-neves J. G. Herder, akit az emberiség legkiválóbb elméi között tartunk számon, a „fény századában” fölvázolta (fő műve tizenegyedik könyvének bevezetőjében). Ezt az utat járta be tehát az ázsiai szellem a fent leírt módon, a kontinens tökéletlen lakóinak északi megjelenésétől déli tökéletesedéséig, azaz az ázsiai civilizáció csúcsáig. Mert innen már Ázsia egy tapodtat sem mozdult semmilyen irányban, és nem is fog soha. Despotikus berendezkedéséből következő fejlődésképtelensége évezredek óta meggátolja ebben, és az idők végezetéig gátolni fogja.

„Ha az emberi nem arra rendeltetett, hogy egy aszimptota végtelen útján közeledjék a tökély valamely pontjához, amelyet nem ismer, és tantaloszi erőfeszítéssel sem éri el soha – akkor ti, kínaiak és japánok, lámák és brahmanok, a kocszi meglehetősen nyugodt szegletében helyezkedtek el ezen a búcsújáráson. Ti mit sem törődtek az elérhetetlen ponttal, és olyanok maradtok, mint évezredekkel ezelőtt voltatok.”

„Vigasztaló az emberiség kutatója számára, ha észreveszi, hogy a Természet, bármennyi csapást mért is az emberi nemre, egyetlen organizációban sem feledkezett meg a balzsamról, amely legalább enyhíteni

képes a sebeket. Az ázsiai despotizmus, az emberiségnek ez a súlyos terhe, csak azokra a nemzetekre nehezedik, amelyek hajlandók elviselni, azaz nem érzik annyira nyomasztónak.

Megadással várja sorsát az indiai, amikor a legkegyetlenebb éhínség idején már üldözöbe vette elsorvadt testét az eb, amelynek eledelével lesz, mihelyt összergyott; megtámaszkodik, hogy állva haljon meg, a kutya pedig türelmes várakozással mered a sápadt halotti arcra: olyan rezignáció ez, amely a mi számunkra ismeretlen, és gyakran váltakozik a szenvedély leghevesebb viharaival. Az életmód és az éghajlat bizonyos előnyeinek kívül ez a rezignáció nyújt csillapító ellenmérget annak az államrendnek az átkaira, amely a mi szemünkben elviselhetetlennek tűnik. Ha ott élnénk, akkor vagy nem viselnénk el, mert elegendő értelmünk és bátorságunk volna, hogy megváltoztassuk a gonosz alkotmányt, vagy pedig mi is ellankadnánk, és éppoly türelemmel viselnénk e végzetet, mint amaz indiai.

Ó, anyánk, dicső Természet, mily csekélységekhez kötötted nemünk sorsát! Az emberi fej és agy megváltozott alakjával, a szervezet és az idegek felépítésének egyetlen apró átalakulásával, amelyet az éghajlat, a törzsi alkat és a szokás idéz elő, változik a világ sorsa is, mindannak a summája, amit az emberiség szerte a Földön cselekszik és eltűr.

Ebben a két legutóbb idézett – először „a koci és az elérhetetlen pont”, majd „a kutya és az indiai” példázatát tartalmazó – szövegrészben Herder már összegzi Ázsiát illető – előzőleg csaknem fél száz oldalon részletezett – elítélő véleményét kultúráik elmúlt évezreideiről. Jóslatot is megfogalmaz az összegzés: „Ti mindannyian olyanok maradtok, amilyenek voltatok.” Vagyis az örökévalóságig folytatódik a despotizmus, a történelmi tehetetlenség, a babonáság, a passzivitás, a stagnálás, a pangás és a tespedés – ahogy később Hegel és a marxisták fogalmaztak, nyelviileg továbbfejlesztve a herderi summázatot.

Ahogy a régi ázsiai gondolkodás és történelem jellemző jegyeit vizsgálva ezeken a lapokon mi magunk is leggyakrabban a Kínai Birodalom életéből hoztuk példáinkat – nem véletlenül, hiszen megbízható írásos emlékeket legbősegebben nálunk találunk –, úgy Herder céljai számára is a kínai bizonyult a leghasználhatóbb ázsiai kultúrának. Sokirányú és kiterjedt filozófusi, történész, költői és papi működését, valamint Ázsia-fóbiáját kínai példák

gyakorolhatta leghosszabban és legfortélyosabban. Nem állítom, hogy mindenki számára üdítő szórakozás Herdert olvasni, de kétségtelenül könnyebb, mint valódi filozófiát. Hogy Herder túltengése elviselhető terjedelmen belül maradjon kötetünkben, most a tizenegyedik könyv Kína-fejezetének csak rövid kompendiuma következik.

„A nemzet mongol eredetére vall[...] durva és bizarrízlése.” „Féltatár despotizmus” jellemzi társadalmi berendezkedésüket, és „mongol szervezésre volt szükség ahhoz, hogy a képzelőerő hozzáidomuljon a sárkányokhoz és szörnyekhez [...], a tekintet pedig elgyönyörködjék a hosszú körmökben, az elnyomított lábokban [...] és az udvariassági aktusok barbár tömkelegében. Mindezekben oly kevés az igazi természetesség iránti érzék, oly csekély a belső nyugalom, szépség és méltóság, hogy csak az elvadult érzelmek térhetett a politikai kultúrának erre az útjára.”

„A kínaiak mérhetetlenül kedvelik az aranypapírt és a kencét, furcsa írásjeleik tisztán megfestett vonásait, a szép szólásmondások csengését, és szellemi alkatuk is teljességgel hasonló ehhez az aranypapírhoz és kencéhez, az írásjelekhez, a szótagok csengéséhez. A Természet, úgy látszik, megtagadta tőlük – akárcsak a Föld e sarkának több nemzetétől – a nagy és merész tudományos felfedezések képességét; ezzel szemben bőkezűen részeltette szűk szemüket abban a szellemi jártasságban, abban a fortélyos serénységben [...], amelyet sóvárgásuk hasznosnak talál. Örök sürgésre és foglalatosságra készíteti őket a nyereség és a hivatali szolgálat, olyannyira, hogy magas politikai szinten is kóbor mongoloknak tűnnek; mert akármilyen tagolt és rendezett formában élnek is, azt még nem tanulták meg, hogy a buzgóságot a nyugalommal párosítsák, és minden munka mindenkit a helyén találjon.”

„Kereskedelmükhöz hasonlóan gyógyító művészetük is az érverés finom, szemfényvesztő kitapintásából áll, amelyből kitűnik szellemük érzéki finomsága és a találgatóságot nélkülöző bizonytalanság.”

„A kínaiak hiú büszkeségére vall, hogy földművelésük éppoly önkéntesen tartózkodtak a más népekkel való keveredéstől, mint a zsidók.”

„Nemcsak a családban, hanem immár az államban is szükségképpen kifejlődött a látszólagos illemtudás [...] a kényszer és a szükség nyomása alatt, nem pedig édes természeti ösztönnel [...] Miközben a természet ellenére új emberi szívet akartak teremteni, hamissághoz

szoktatták az ember igazi szívét [...], és üres szertartások léptek a szívbéli igazság helyébe [...] Hasonlóképpen áll a dolog a mandarinok iránti gyermeteg kötelezettségekkel is. Innen a kínai állam- és erkölcsstan ketőssége és valóságos története [...] Innen a férfiúi erő és becsület hiánya, amely még hőseik és nagyjaiak képmásán is észlelhető."

"A hadviselés és a gondolkodás szelleme egyaránt távol áll az olyan nemzettől, amely a meleg kemencén alszik, és reggeltől estig melegen issza a vizet." (sic!)

"Csak a kitaposott úton járó szabályszerűségnek, az önhaszon szolgáltatásban és a ravaszkodás ezernyi művészetében tanúsított éleselméjségnek [...] nyílik Kínában széles országút."

"Csodálkozhatunk-e, ha egy effajta nemzet európai mércével mérve keveset talált fel a tudományokban, sőt, évezredek át egyhelyben topogott?"

"A birodalom bebalzsamozott múmia, hieroglifákkal kifestve és selyembe bugyolálva [...] A föld periferiáján él ez a nép, amelyet a sors kirekesztett a nemzetek tömörüléséből."

"A kínaiak nyelvét illetően minden tudósítás egyetért abban, hogy rendkívüli mértékben hozzájárult e nép mesterkélt gondolkodásmódjához."

"Ugyanezt mondhatjuk [...] arra a hatásra, amit a kínai írásmód gyakorol a használójára, aki ennek alapján gondolkodik. Képi jelekké erőltetni a gondolatokat, és a nemzet gondolkodásmódját festett vagy a levegőbe írott, önkényes írásjegyekké változtatja."

"Konfuciusz neve nagy név számomra, jóllehet nem kerülik el figyelmemet a bilincsek, amelyeket ő is hordott, és politikai erkölcsstanával jóakarata ellenére is örök időkre rákényszerített a babonás tömegre és az egész kínai államrendre. Ennek az erkölcsstannak a következménye, hogy e népnek a fejlődése a Föld annyi más népéhez hasonlóan úgyszólván a gyermekkorban elakadt, mivel az erkölcsstannak ez a mechanikus hatása örökké megakadályozta a szellem szabad előrehaladását."

"Ez a nemzet némely fontos találmányokat korábban ismert, mint Európa [...], csak éppen a szellemi előrehaladást és a tökéletesedés készítését nélkülözi szinte valamennyi mesterségben."

"A törvényhozásnak és erkölcsnek az a műve, amely Kínában az emberi értelem gyermekkori kísérleteként alakult ki, sehol a Földön nem ilyen szilárd; maradjon is a maga helyén."

"[A kínaiak] a tatár büszkeségtől megszédülve, lenézik a kereskedőt, aki elhagyja országát, és csalárdul cserélik ki vele áruikat arra, amit értékesnek gondolnak: elveszik a kereskedő ezüstjét, és ennek fejében többmillió fontnyi teát adnak, hogy Európát megfosszák erejétől és romlásba döntsek."

E kivonatgyűjtemény utolsó sorai egyben a herderi mű Kínáról szóló fejezetének is zárószorai. Mint ilyenek, végső tanulságként is olvashatók, mely a korábbiakból következik. Ízetlen, közhelyes és embert próbáló, hatalmas munka lenne Herder imént idézett állításaiban és e zárósorokban mint következtetésben fölfedni az abszurdításokat, és (akárcsak a kanti recenziók visszafogott hangján) rámutatni egy megbicsaklott (később megbomlott) elme zavarainak első jeleire. Talán éppen ebből a megfontolásból, vagyis tapintatból kerülték az Eszmék korábbi értő olvasói a Kína-fejezetben és számos egyéb helyen található rémes eltevelyedések nyilvános kifogásolását.

*

Különös, hogy máig sokkal gyakrabban találkozhatunk Herder némely elfogadhatóbb állításának lelkes, elismerő idézésével. Hívei egy-egy vállalható félmondatát idézik lépten-nyomon, már jó kétszáz esztendeje, figyelembe se véve, hogy a kiragadott részletek ellentmondanak az Eszmék... teljes szellemiségének. Ilyen – gyakran említett hamis – állítás például, hogy Herder elkötelezett híve volt a kultúrák egyenlőségének. „[M]indegyikük magában hordja tökéletességének arányosságát, mely másokéval összehasonlíthatatlan” – idézi a józan szemléletre utaló mondatot nem egy Herdert dicsérő munka, ám az Eszmék... legtöbb állítása (mint az általunk idézett szövegrészekből is jól látszik) ezt határozottan cáfolja. Herdert borzalmas rémálmok gyötörhették, amikor e mű harmadik részét (vagyis az ázsiai kultúrák leírását is tartalmazó fejezeteket) írta az 1787-es évet közvetlenül megelőző időkben.

Különféle forrásokból (legtisztábban korabeli utazók elbeszéléseiből) elég jól ismerhetjük azt a mérhetetlen európai önhittséget, az európai embernek azt a betegesen torz önképét, mely némiképp megmagyarázza fölényes viszonyát az Európán kívüli világgal, ám teljességgel érthetetlen számomra, hogy vajon mi

magyarázza azt a konok, gyűlöletig fokozódó Ázsiafóbiát, mely egy tudós elmét is tartósan képes magával ragadni. Ha hihetünk annak a megjegyzésnek, amely szerint Herder ezt a fejezetet „aránylag könnyen és gyorsan megírta, hiszen rendkívül otthonos volt a témában”, akkor még azt is feltételeznünk kell, hogy egyáltalán nem érezte szükségét felhasználásra (közlésre) szánt ismeretei felülvizsgálatának, annyira biztos volt a dolgában, amikor lesújtó kijelentéseit Ázsiáról papírra vetette. Vagy mindezt már teljesen elvakultan és elborultan tette. Akárhogy történt is, a kivonatos magyar nyelvű kiadás jegyzeteiből, ahonnan a fenti idézetet vet-tük, „Ázsia-témában” Herder „rendkívüli otthonosságáról” érte-sülhetünk.

A Kína-fejezet lábjegyzeteiben Herder említ neveket (*Pater Franciscus Noel, Pater Philippe Couplet, Pater Louis le Comte és Delisle de Salés*), akiknek munkáiból ismereteit merítette. A páterek mindhárman 17. századi jezsuita atyák voltak, misszionáriusok Kínában, a negyedik szerző egy 18. századi okkultista filozófus, aki *A primitív világ filozófiatörténetét* (*Histoire philosophique du monde primitif*, Paris, 1779) is megírta három kötetben. A primitív világ „filozófiatörténetét”, nem Ázsia népeit. Lehetetlen és értelmetlen az atyák minden sorának nyomába eredni, hogy meg-vizsgáljuk, Herder mit vett át tőlük, vagy mit értett félre mun-káikból. Egyrészt olvashatott volna másokat is, másrészt teljesen mindegy, hogy kiknél olvasta azokat a badarságokat, amelyeket boldogan elhitt, és nagy meggyőződéssel élénk tárt. A legtöbb esetben nem is tárgyi ismereteken alapulnak az ítéletei, hanem rosszindulatú szemléleten és gyerekesen buta következtetéseken. Becsületes ember, különösképpen ha józan, tudós gondolkodású, nem süllyed idáig.

A derék Couplet atya (1623–1693) különben az igényesebb érdeklődők körében nélkülözhetetlennek és kiválónak mondott olvasmányokkal szolgált közönsége számára. Például latinra fordította és kiadta a konfuciánus alapirodalom, a *Négy könyv* első három kötetét, a Beszélgetések és mondásokat, A nagy tanítást és A közép mozdulatlanságát (*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687, Paris). Herder valószínűleg tőle kölcsönözte Konfuciusz-képét. Azonban, ha egy kicsit is körülnéz a saját háza táján, komoly, tu-dós munkákat is talál például Leibniztől (*Novissima Sinica*, 1697),

Christian Wolfftól (*Oratio de Sinarum philosophia practica*, 1721), de már a 17. század közepétől, amikor valóságos Kína-láz tört Európára, olvashatók ebből az érdeklődésből származó, vissza-fogott, megbízható munkák, értékelések. Az 1500-as évek kö-zepe tájától pedig folyamatosan érkeztek a jezsuiták is Kínába, akik komoly tudományos munkát végeztek, s munkájuk eredmé-nyei, valamint józan, elfogulatlan beszámolóik Kína kultúrájáról Herder korában már széles körben ismertek voltak Európában. Munkálkodásuk olyannyira eredményesnek mutatkozott, hogy a jezsuita szerzetesek működésétől számítva létezik a tudományok világában a *sinológia* mint önálló tudományág. Herder korában tehát – különösen az ő weimari köreibben, ráadásul a világpolgár Goethe kortársaként és barátjaként – már régen nem illett kalandor európai utazó módjára tájékozatlanul és fölényesen nyilat-kozni Ázsiáról, ahogyan ő tette az Eszmékben.

Ekkoriban európai nyelveken már hozzáférhetőek voltak a kínai írásbeliségnek azok az alapművei, amelyekből sinológiai hozzáértés nélkül is lehetséges volt helyesen (vagyis a valóságnak megfelelően) megítélni a kínai kultúra értékeit. Ez döntően so-hasem szaktudás, hanem szemlélet, viszonyulás kérdése. Herder kétségbeejtően rossz ítéletei tehát emberi habitusáról is sokat mondanak. Nyilvánvaló, hogy mielőtt ítélezik, költő lévén is illik tájékozódnia a kínai költészet alkotásairól. Ekkor már eu-rópai nyelveken közkézen forogtak erről a tárgyról készült be-számolók, különféle lefordított szemelvényekkel. Az igazi költő, aki ráadásul filozófus, már egy kisebb versgyűjteményből is valós képet tud alkotni arról a kultúráról, amelyben a versek születtek, a költőket körülvevő szellemiségről, társadalmi környezetről. Az „emberről szóló tudományok” legtisztább forrása valószínűleg éppen a költészet.

Ahogy például a mi *Csokonai Vitéz Mihályunk* is meggyőződé-sel kutatta föl magának ezt a forrást, amikor érdeklődési körébe kerültek a kínaiak, és helyesen vont le magának kínai irodalmi olvasmányélményeiből érzékeny, okos és messzemenő követ-keztetéseket. Herder ifjú debreceni kortársa nem készült a széles nagyvilág elé állni történelemfilozófiai művel, mely majd merész világtörténelmi jóslatokat fogalmaz meg, nem készült ítélezni az égvilágon semmiről. Mégis, szinte gyerekfejjel, alig húszévesen,

szélesre tárt lélekkel merült el a kínai költészetben a Debreceni Református Kollégium könyvtárában. Olvasott a kínai filozófiáról, tudott Konfuciuszról, olvasott a Dalok könyvéről, tudott a költészetükről, mert találkozott kínai versekkel, latinul. Tudásának legbősegebb forrása a *Poëseos Asiaticae Commentariorum Libri Sex cum appendice, Ex Editione Jo. Gottfr. Eichhorn, Lipsiae 1777* volt. A kötetet alaposan és nagy érdeklődéssel olvashatta, erről tanúskodnak jegyzetei, amelyeket *Kivonat az ázsiai poézisről* címmel, legnagyobb valószínűséggel 1794-ben készített. Nem érdektelen idézni, hogy milyen gondolatai támadtak a kínai kultúráról a fiatal magyar költőnek William Jones (1746–1794), a kiváló angol orientalista munkáját tanulmányozva, és milyen érzések töltötték el mindeközben.

„A kínaiak nyelveken [sic!], amely teméntelen írók bizonyossága szerint minden nyelvek között legbővebb, van egy igen régi könyv, amelynek öt része van, és Shi King-nek [Dalok könyve] hívják. 300 óda van ebben a könyvben az erkölcsökről, kötelességekről, virtusokról, amelyekben azt mondják, a numerusoknak kellemetes édességét s a képeknek venustását találhatni. Egyet ezen ódák közül, amely nekem felette tetszett, előhozta Confucius, az a, ha szabad úgy szólanom, chinaiak Plátójok.” Ezután Csokonai „Jones szabad latin fordításában” teljes terjedelmében idézi a költeményt, majd pedig így folytatja: „Jeles maradványa ez a régiségnek; mert az a fejedelem, kit a kínai poeta dicsér, Krisztus Urunk születése előtt élt mintegy nyolcszáz esztendővel: megmutatja továbbá az elefánttetem-metszőtől és drágakövek pallérozójától vett hasonlatosságokkal, mennyire művelte a legrégibb esztendőben ez a legelmébb nemzet a szép mesterségeket.”

Csokonai költészetében azután meg is jelenik a „chinaiak Plátója” (A lélek halhatatlansága című nagy költeményében *Confucius álma* fejezetcímmel, vagy *Halotti versek IV.*), és nem nehéz kiolvasni a strófaból, hogy milyen erősen megfogták a költőt azok a gondolatok, amelyeket a kínai filozófiáról olvasott Jonesnál; valamint érezzük azt is, hogy a kínai költészet művészete ugyancsak ösztönzően hatott rá a „numerusok kellemetes édességének” és a „képek venustásának” finom kidolgozását tekintve. Mindebből az is kikövetkeztethető, hogy mindaz, amit a kínai kultúráról megtudott, életre szóló szellemi élménnyel szolgált számára.

Olyannyira, hogy a Kivonat... után tíz esztendővel született A lélek halhatatlansága című nagy költeményének talán legszebb sorai éppen a nyilvánvalóan ebből az emlékből táplálkozó sorok. „Confucius — Ki csak annyit mondott, mennyit érzett s tudott, / Ki világosított, de még sem hazudott; / A ki egy legnagyobb s legrégibb nemzetet / Törvényre, erkölcsre s jó rendre vezetett.” Majd ilyen sorok vetítik elénk Konfuciusz Debrecenből elképzelt tűnődésének álmoképeit: „Mi voltam magam is, míg meg nem születtem, / Míg fűből s állatból e testet nem vettem? / Aludtam mélyen a semmiség ölében, / A magam-nem-tudás csendes éjjelében. / Még a természetből, mint egy annak megholt / Részecskéje, akkor ki nem feslettem volt; / Így fogok bomlani újonnan beléje, / Mint annak egy megholt piciny részecskéje.” Írhatta volna bármelyik élvonalbeli kínai költő.

Herder korában így is lehetett tehát találkozni a kínai szellemmel: bölcselettel, irodalommal, „szép mesterségekkel”. Persze nem lehet bennünk ilyen elvárás mindenki iránt, de mindig sokkal jobban örülünk az efféle találkozásoknak, a világhoz való hasonlóan fogékony és értő viszonyulásnak, mint a herderi elfogultságnak, fölényeskedésnek, tudománytalan okoskodásnak. Az utókor mintha ilyen megközelítésből sem kifogásolná a herderi életmű durva fogyatékosait. A Herder-kritika itt-ott eltúlzottan ítéli a szerző költői hevületét, emelkedett, profetikus szövegeit, szemére veti a szöveg misztikus-pietista szentimentalizmusát és a szigorú logika hiányát, de a tudományos felkészültség és körültekintés hiányát, valamint igencsak elítélhető erkölcsi viszonyulását tárgyához, a népek „világtörténelméhez”, a tudós világ nemigen tette még szóvá.

*

A német historizmus egyik legjobb ismerője, az amerikai német történész, Georg Iggers ezt írja Herder népszemléletéről: „Herder népfelfogása mindazon népek alapvető egyenlőségén nyugszik, amelyek hozzájárulnak az emberi szellem gazdagságához.” Való igaz, hogy lehet ilyen értelmű megnyilatkozásokat is találni a nagyon gyakran ellentmondásos és zavaros Eszmék... szövegében, de hát láttuk, hogy például az egész Kína-fejezet is mennyire ellentmond en-

nek. Éppúgy, ahogy a korábban idézett – a kultúrák értékegyenlőségét hirdető – népszerű állításának. A Herdert méltató utókor eddig olyannyira figyelmen kívül hagyta (vagy nem vette észre?) az említett súlyosan kifogásolható szövegrészeket, hogy a szerzők – mint Iggers is – a herderi szövegtől teljesen függetlenül megelégednek saját állításaikkal. Mindegy, hogy mit ír a szerző, Iggers kijelenti: népfelfogását illetően Herder „nem kevésbé kozmopolita, mint Goethe”. Ezt aztán lehetetlenség kiolvasni az Eszmék...-ből! Érthetetlen, hogy állíthat bárki ilyen képtelenséget. Vagy tényleg okos és megfontolt kozmopolita volna Herder, csak éppenséggel az a meggyőződése, hogy a kínai (és a legtöbb ázsiai) kultúra nem bír semmilyen értékkel? Herder szerint ugyanis semmivel sem járultak hozzá az emberi szellem gazdagodásához. Iggers és mások efféle eljárásait nem lehet mással magyarázni, csakis a szerecsenmosdatás hamis szándékával. De hát, józan fejjel ne szépítsuk a dolgot, Herder példátlan otrombaságait nem lehet kimagyarázni. („A gondolkodás szelleme távol áll az olyan nemzettől, amely a meleg kemencén alszik, és reggeltől estig melegen issza a vizet.”)

Immanuel Kant azt állítja egyik – már általunk is idézett – Herder-recenziójában, hogy források tekintetében – még a távoli kultúrákról szóló beszámolókat illetően is – akkora a bőség, hogy ezekre hivatkozva a szerzők olyan következtetésekre jutnak, amilyenekre csak akarnak. Amikor a bőségnek ekkora zavarát látja a munkára készülő szerző, egyet tehet: *mind* elolvassa, amit csak talál. Legalábbis minél több és minél többféle forrást illene ismernie.

„Szerzőnknek és mindenki másnak, aki arra vállalkozik, hogy filozófiai szempontból megírja az ember egyetemes természettörténetét, a recenzens azt kívánná, bár elvégezte volna az előmunkálatokat bárki történész-kritikai elme, aki a néprajzi leírásokból, útirajzokból, és mind az állítólag az emberi természetről szóló híradásokból kiemelte volna, amiben azok egymásnak ellentmondanak, majd (persze a szerzőik hitelt érdemlő voltáról tett észrevételekkel) egymás mellé állította volna őket; hisz akkor senki sem panaszkodhatnék pimaszul egyoldalú híradásokra, anélkül, hogy ne mérlegelte volna alaposan mások tudósításait is.

Ma azonban az útleírások sokaságával bizonyíthatjuk, ha tetszik, hogy az amerikaiaknak, tibetieknek és más valódi mongol népeknek

nem nő szakálluk, ám, ha ez jobban esik, azt is, hogy természettől fogva szakállasok mind, csak épp kitépdesik szőrüket; hogy az amerikaiak és négerék szellemi adottságaikban az emberi nem többi tagjánál alább süllyedt faj, vagy, épp ily hihető források nyomán, hogy e tekintetben, ami természeti adottságaikat illeti, egyenlőnek tartandók a világ minden más lakójával – következőleg a filozófus választhat, elfogadja-e a természeti különbségeket, avagy mindenkiről a tout comme chez nous [vagyis: minden úgy van, mint nálunk] alaptétele szerint kíván ítélni, miáltal persze összes rendszere, melyet ily ingatag alapra húz föl, roskatag hipotézisnek tetszik majd” – ezt fűzi hozzá Herder felelőtlen filozófiai fantáziálásához Kant, de hát, mindez a volt tanítványnak szóló finom, baráti szemrehányás csupán.

Kant, a mester, nem ellenőrizhette, nem elemezhetette és részletezhetette szolgai szorgalommal a tévelygő tanítvány minden egyes állítását, de hát nyilván esze ágában se volt pontos listát készíteni a hibákról. Köztudottan megromlott kapcsolatuk ellenére sem akarta a nyilvánosság előtt jobban bántani Herdert, mint amennyire egy nagy tekintélyű, elegáns recensenzhez a kritikus hang méltó és illő. Kant az utókorra hagyta az elemző, részletes kritikát.

Nem járt volna rosszul a mester, ha – némiképp lealacsonyodva – mégiscsak átlapozta volna a tanítvány munkájának Kínáról, Kokinkínáról, Tonkinról, Laoszról, Koreáról, a keleti tatárságról, Japánról, Tibetről és Hindusztánról szóló leírásait. Könnyen lehet, hogy akkor nem veti később papírra saját, herderien szélsőséges vélekedését az ázsiai vallásokról. Kant ezekben a fejezetekben olvasott volna egy – éppen a szegény tibetiekről szóló – bővebb passzust, amelynek talán nem veszi kölcsön – a recenzioiban általa is elítélt – szemléletét. A kiváló Immanuel Kant ugyanis, mintha csak Herder megállapításait követné, vagyis már évekkel az Eszmék elkészülte után (1794-ben) Ázsiát illetően éppen olyan hévvel ragadtatta el magát, mint korábban sokkal kevésbé kiváló tanítványa. A különbség csak annyi, hogy Kant Kínáról fogalmazta meg majdnem ugyanazt, amit Herder a tibeti vallásról állított.

„[A]z ember elmerül a misztikában, ahol esze már nem érti sem önmagát, sem hogy mit is akar, s rajong inkább, mintsem hogy egy érzéki világ értelmes lakójához illőn, annak határai által korlátozni

hagyja magát. Ebből fakad a Laokiuon [Lao-ce] rendszerének szörnye, ama legfőbb jó, mely állítólag a Semmi – azaz annak tudata, hogy magunkat az istenséggel összeolvadva s ezáltal személyiségünket megsemmisítve az istenség szakadékától elnyeltnék érezzük; aminek, hogy valamiképpen előérzetét szerezzék, kínai filozófusok sötét szobákban, lehunyt szemmel azon erőlködnek, hogy elgondolják és átérezzék ezt az ő Semmijüket. Innen a panteizmus (a tibetieké és más keleti népeké), s az annak későbbi metafizikai szublimálásából keletkezett spinozizmus: mindkettő az istenségből kisugárzott emberi lelkek (s az istenség által való végső fölszippantásuk) ősi emanációs rendszerével áll szoros rokonságban. S mindezek csupáncsak akörül forognak, hogy az emberek végre valamiféle örök nyugalomnak örvendhesse-nek, mert szerintük ez tenné minden dolgok üdvös végét; oly fogalom ez voltaképp, mellyel bennük az értelem lobban ki, s a gondolkodásnak magának szakad vége.” (Immanuel Kant)

„Ha van a Földön szörnyűséges és visszataszító vallás, akkor az a tibeti. [...] Iszonyúak a lámáknak a világ teremtéséről szóló meséi, a bűnök szörnyűséges büntetéssel és bűnhődéssel fenyegetik, szentségük célja egészen természetellenes: a testetlen nyugalom, a babonás gondolatlanság és kolostori szeplőtlenesség állapota [...] A lámák vallása [...] olyan emberi torzók alkotása, amelyek mindennél többre becsülik a testi nyugalom gondolattalan élvezetét [...] Ha minden tibeti a lámák törvényét, a lámák fennkölt erényeit követte volna, Tibet nem léte-nek többé. Kihalt volna azoknak az embereknek a nemzetsége, akik nem érintkeznek mással, nem művelik meg hideg országukat, sem iparral, sem kereskedelemmel nem foglalkoznak; éhenpusztultak és megfagytak volna, mialatt a mennyországukról álmodoznak.” (J. G. Herder)

Ilyen és ehhez hasonló súlyos, meggondolatlan ítéletek születtek a fény századának legjobb (vagy legjobbnak tartott) elméinek tollából. Mintha az európai lélek iszonyodva tekintett volna Kelet szellemiségére, mintha irtózna tőle. Néhány józan, sőt lelkesült gondolkodó (Leibniz, Goethe, Schopenhauer) kivételével a szelle-mi elit Európa kultúrájának fölényét zengte, mondhattak bármit az orientalisták. Ezt várta tőlük a korszellem. Sajnos Herder, Hegel és követőik máig érvényesen határozták meg Európa és Ázsia viszonyát. Szó sem lehetett filozófiai eszmecseréről a gyenge,

gyermeki elméjű Kelet és az okos, felnőtt Nyugat között. A Nyugatnak azóta sincs szüksége megfontolásokra, bőven beéri vélt bizonyosságokkal.

Ami pedig az utókort illeti, Herder Eszméinek kritikusaként, elemző bírálójaként máig (szinte) meg se szólalt. Herder – mint ideológus – több korszakon át tökéletesen megfelelt a Nyugat politikai céljainak, sőt, a költői lelkű filozófus életműve (végzetesen elhibázott gondolkodása ellenére) nem egyszer a politikai eszmék hathatós elősegítőjeként vett részt a történelemcsinálásban. A mesebeli történelmi világfolyamat, mely feltartóztathatatlanul halad az ember istenné válása felé, csaknem minden korban és körülmények között kiváló politikai ideológiának bizonyult. Az emberek ma is szívesen hallanak rejtett, ígéretes képességeikről, az előttük álló felemelkedésről. Nem kevesen pedig máig őszintén hiszik a ránk váró üdvözítő jövőt, mely úgy érlelődik az időben, mint gyümölcs a napfényben. Komolyabb elemzés alá vetni az aktuális politikai törekvéseket igen veszélyes, fáradságos munka, és nem is mindenki képes rá. Sokkal könnyebb és éde-sebb érzés hinni az utópiát, a végtelen fejlődés eszméjét.

*

Ami kritikánk szándékát – a kultúrák feletti rosszindulatú ítél-kezés számonkérését – illeti, már itt meg kell jegyeznem, hogy kissé haragos hangvétele ezután sem enyhülhet. Nem enyhülhet egy jótányit sem – még a Herdernél jóval tekintélyesebb és jóval nagyobb hatású Friedrich Hegel szélsőséges kijelentéseit vizsgálva sem. Sajnos körültekintés és megfontolás nélküli, hosszasan kifejtett, megbotránkoztató leírások jellemzik Hegel keleti kultúrákról megfogalmazott beszámolóit, nem túlzás azt állítanunk, hogy egyes esetekben *idioszinkráziás* tünetekkel színesítve. Azaz fölényesség, megvetés, sőt valódi *beteges irtózás* jellemzi Hegel viszonyát az ázsiai kultúrák legtöbb jelenségéhez. Ám közönsége a Berli-ni Egyetemen mintha mindebből semmit nem vett volna észre, óriási rajongással fogadta a „világtörténet filozófiájáról” tartott előadásait. Hegel lekezelő szemléletét nem érezték visszattszőnek. Talán mert egyetértettek vele.

„Bizonyos – és Etikámban bebizonyítottam annak igaz voltát –, hogy az emberek szükségképp indulatoknak vannak alávetve, s úgy vannak megalkotva, hogy [...] mindenki arra törekszik, hogy a többiek az ő gondolkodásmódja szerint éljenek: helyeseljék, amit ő helyesel, s vessék el, amit ő elvet [...] Kimutattuk ezenkívül, hogy az ész nagymértékben képes ugyan az indulatokat megfékezni és mérsékelni, de láttuk azt is, hogy az út, amelyet az ész tanít, felette meredek. Úgyhogy, aki azt hiszi, hogy a sokaság vagy az államügyekkel foglalkozó ember rávehető arra, hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy mesékről álmodik.” (Spinoza)

„Ehhez járul otromba gyűlöletünk a másfélével, a sokfélével, a szimbolikus cselekedetekkel és a félig-meddig vagy egészen nyugvó jogokkal szemben [...], és hogy képtelenek vagyunk megértést tanúsítani a tarka és a véletlenszerű iránt.” (Jacob Burckhardt)

„Az ember ösztönösen hajlik arra, hogy saját életformáját tartsa egyedül igaznak; gáncsnak, sérelemnek érezzen, gyűlöljön minden olyan létet, amely nem hasonló az övéhez. Aszerint formálja az egész világot, hogy mindenki másra rákényszerítse a sajátját.” (Karl Jaspers)

„A túlfűtöttség alattomos és veszedelmes következményei” ellen a leghatásosabb védelem a józan tudományosság – állítja Nietzsche, aki mindenki másnál türelmetlenebbül ítélte el a történelemfilozófia révületes képzelgéseit, de általában a „történelemmel telítettséget”, a haladáshit hevületét. Hegel éppúgy nem fékezte magát csapongó fantáziálásában a történelmi folyamat – a világszellem által eleve elrendelt és irányított – „szükségyszerű” haladásáról, mint Herder. Sőt, az „ész csele” jellegű spekulációival jócskán túl is szárnyalta elődjét. Azt mondják, Hegel „szerelmes volt a történelembe”, ezért nem volt képes fékezni rajongását, ezért látta a történelmet gyönyörűségnek és mindenhatónak. Való igaz, sokkal tájékozottabb, olvasottabb volt a nála huszonöt évvel idősebb Herdernél, ezért aztán a józan tudományosság (meg a jóérzés) akár vissza is foghatta volna hevületét és ítélkező hajlamát. Herder példája is figyelmeztethette volna ennek a veszélyeire. Hegel Keletről alkotott rémképeit azonban mégsem színezte át, indulatait nem csillapította a tudás.

(Hegel ismereteinek legfontosabb forrásai közé egyébként ugyanannak a William Jonesnak a munkái tartoztak, akit Herder nem olvasott, de a mi Csokonaink és Arthur Schopenhauer elmé-

lyülten tanulmányozott, és igen nagyra tartott. Jones leginkább az indológiában volt járatos, szanszkritból lefordította többek között *Manu törvénykönyvét*, fordította a *Védák*ból és európai nyelvre ő fordította le először *Kalidásza Sakuntaláját* is. Jones alapította 1784-ben Kalkuttában a bengáli Ázsiai Társaságot, amely később *Kőrösi Csoma Sándort* is tagjai közé választotta.)

Hegel nemcsak a történelembe volt szerelmes, hanem a saját rögeszméibe is. Ez is nagymértékben gátolta az ázsiai kultúrák jelenségeinek józan szemléletét, legfőképpen a világban elfoglalt helyük és szerepük, az európaihoz viszonyított sajátosságaik megítélését jellemezte nála megszállott korlátoltság. Tántoríthatatlan meggyőződése az egyetemes történelem keletről nyugatra haladásában, elvakult hite az ember értelmi fejlődésében és szabadságának fokozhatóságában minduntalan arra kényszerítette, hogy Keletet az emberi értelem és fejlődés csecsemőkorának tekintse, és ekként ítélje meg. A nyugati világot pedig már saját korában kifejlett, szabad és tökéletes világállapotnak, pompás felnőttornak, a világtörténelmi folyamat kiteljesedésének és végének látta.

Ez a beállítást, persze roppant mód tetszett a berlini közönségnek, az egyetem auditorium maximumában még a csillárról is lógtak. Az európai ember által diktált töretlen világtörténelmi emelkedés, majd a diadalmas beteljesülés gondolatáért tapsvihar és üdv rivalgás volt Hegel jutalma. Jó volt újra és újra hallani, hogy a világtörténelmi gépezet – bármennyire vérben fuldokló is az ember mindenkori történelme – az üdvözülés irányába tart, a legteljesebb szabadsághoz és boldogsághoz vezet. Az örökös vérfürdők csak pillanatnyi hátralépések, „az ész cselei” meg dialektika törvénye. Ezekről eltekintve a haladás töretlen. Persze, hogy zúgott a taps. Bármit megtehet az ember, jó vége lesz mindennek. Ennél jobban nem állhat a szénánk. „Ezért özőnlenek Hegel előadásaira az állatorvosok, biztosítási alkuszok, közigazgatási tisztviselők, operai tenorok és kereskedelmi alkalmazottak. Aligha értették meg világosan Hegelt, de elég volt annyit megérteniük, hogy ők olyan emberek, akik mindent megértenek, és mindent jónak találnak.” (Rüdiger Safranski)

„Mivel a történelem a [francia] forradalmat követő negyedszázadban bizonyos csalódásokat okozott lelkes híveinek, Hegel legfőbb törekvése az, hogy a történelmi észbe vetett hitet úgy rögzítse, hogy többé ne

lehessen benne csalódni.” Ezzel magyarázza Safranski, korunk jeles német filozófiatörténésze Hegel eltökéltségét és fortélyos ügyeskedéseit, szellemi bűvészműtávjait, amelyekkel a történelem diadalmenetét kívánta alátámasztani. Ezt a szándékát maga Hegel is elismeri, amikor kijelenti, hogy a filozófiának arra kell törekednie, hogy a történelem menete felől megnyugtassa az embereket: *„Féktelenségünket és szenvedésünket nem az okozza, ami van, hanem hogy nem az van, aminek lennie kellene. Ám ha felismerjük, hogy ami van, az szükségképpen van így, azaz hogy mindez nem önkény és nem véletlen, akkor azt is belátjuk, hogy mindennek így kell lennie.”*

Hegel mesterien használta a minden történelmi helyzetre ráhúzható *szükségyszerűség* fogalmát. Ha a múlt és a jelen szükségszerűen olyan, amilyen (bármilyen is), akkor a jövő is szükségszerűen lesz olyan, amilyennek a múltból és a jelenből következően lennie kell. Posztulátumként ismételtette szemléletének ezt a summázatát. A történelmi szükségyszerűségek bizonyítására pedig éppen elegendőnek bizonyult a meggyőző pátoz (akár herderi módra), elég a Nyugat–Kelet oppozíciós viszony („ellenázsiai-ság”) föllállítása, és máris megérkeztünk glóriás nyugati önmagunkhoz, szólhat a taps. Eljutottunk a felismeréshez, hogy *„ami van, az szükségképpen van így, azaz hogy mindez nem önkény és nem véletlen”,* belátjuk hát, hogy *„mindennek így kell lennie”.* Fölszálltunk a történelemvonatra, kényelmesen elhelyezkedtünk, s máris robogunk a végállomás felé. Valamelyik következő szerelvénnel pedig majd megérkezik utánunk az egyelőre (évezredek óta) még „despotikus-patriarkális” Kelet is, ők sem kerülhetik el a sorsukat. Lássuk most, hogy Hegel szerint (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*) honnan indul Ázsia a történelem boldogító végpontja felé.

„A világtörténet keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete.”

„A szellem első alakja a keleti alak [...] Az első tehát, ami van, az az állam, amelyben a szubjektum még nem jutott jogához, s inkább egy közvetlen, törvénytelen erkölcsiiség uralkodik, a történelem gyerekkora.”

„Kínában egy kényúr áll az élen [...], az egyén morálisan én nélkül való.”

„Minden viszonyt a jogi normák parancsolnak meg pontosan.”

„A tényekből kiviláglik a családi viszony külsőlegessége; e viszony a rabszolgasággal rokon és át is megy a rabszolgaságba.”

„Egészében a kínaiak jóindulatúak és gyermekdedek. De nem a jóakarát mutatkozik meg egymás iránti viszonyukban, hanem a bókokkal teli udvariasság [...] Így a nép erkölcsének is épp az a jellege, hogy nem saját bensőségeiből fakadnak. A kínaiakat kiskorú népek tartják, és erkölcsük az önállótlan-ság jellegét mutatják. Császáranak minden nagysága ellenére a kínai nép megveti magát, mégpedig jobban, mint amennyire mások megvetik [...] Ezzel az elvetemültséggel függ össze a kínaiak nagy immoralitása. Nagy tolvajok és furfangosak, mint az indiaiak [...] Arról ismeretesek, hogy ott csálnak, ahol csak tudnak; a barát megcsalja a barátot, és senki sem veszi zokon a másiktól, ha teszem, a család nem sikerült, vagy tudomására jut. Ebben ravasz és minden hájjal megkent módon járnak el, úgyhogy az európaiaknak nagyon is résen kell lenniük a velük való érintkezésben. Hiányzik belőlük a belső tisztesség.”

„A belső szabadságnélküliség, a sajátos bensőség hiánya a kínai tudománynak is ismertetőjegye. Szabad, liberális tudomány Kínában nincs.”

„A kínai tudomány leghíresebb alakja K'ung-ce (Konfucius), főleg az ő művei szolgálnak az erkölcsitanítás alapjául. Konfucius moralista, nem igazi morálfilozófus. Néhány évig derék miniszter volt, s ekkor mindenfelé utazgatott tanítványával. Neki köszönheti Kína a Kingek [a Wu king, vagyis az „öt kanonikus könyv”] szerkesztését, de ezen kívül sok saját erkölcs-tani művet is; ezek alkotják alapját a kínaiak életmódjának és magatartásának, különösen a hercegek nevelésének is. Olyanféle, mint Salamon példabeszédei, egészen jók, de nem tudományosak. Velük is közelebbről ismerkedtünk meg; Marshman lefordította őket. De hozzáértők azt mondják, hogy Konfucius hírneve szempontjából jobb lett volna, ha nem fordítja le. Vannak ugyan igazi morális mondások benne; de olyan összevissza beszélés, reflexió és ideoda fordulás is, amely nem emelkedik a közönséges fölé. Nem hasonlítható össze Sókratész-szel vagy hasonló gondolkodókkal; törvényhozó sem volt, mint Solón.”

„A művészet tekintetében világos, hogy eszményi művészetben nem lehetnek otthonosak. Eszmény nem fér kínai fejbe. Esztétika távol áll tőlük.”

„[T]ermészetábrázolásai nagyon pontosak és művésziessék, de nincs bennük ízlés, s ha a kínai festő jól másol is európai képeket, mint általában mindent [...], a fenséges, eszményi és szép mégsem talaja művészetének és ügyességének. Művészetük éppoly szellemtelen marad, mint alkotmányuk.”

„Ez a szellemnélküliség a vallásuk ismertetőjegye is.”

„Így kapcsolódik a vallással a babona; ez éppen a bensőnek önállótlanágán alapszik, s a szellem szabadságának ellentétét feltételezi.”

„A kínaiak megálltak az elvontnál, ez pedig még nem vezet el a szellem szabadságához, törvényekhez és olyan kormányzáshoz, amely méltó a szabad emberhez.”

„A morális elvetemültség tudata megmutatkozik abban is, hogy a Fo [Buddha] vallása annyira el van terjedve, e vallás szerint pedig a legmagasabb, az abszolútum, isten a semmi, s az egyén megvetése a legfőbb tökéletesség.”

Ahogy ezt Herder esetében leszögeztük, itt is ízléstelenség lenne az idézett szövegrészek kommentálása, Hegel visszatetsző kijelentései ellenére is. Nem is tesszük. Ehelyett csak földbe gyökerezett lábbal állunk, és bámulunk a fortélyos filozófus Ázsia-fóbiájának mértékén. Annyira nyíltan (és hetykén) engedi szabadjára indulatait, hogy szinte provokálja vele közönségét. Mintha a rosszindulat vádját is kész lenne vállalni. Lehetetlen, hogy nem tudja, mit mond, miket állít, mit jelentenek a mondatok. Lehetetlen, hogy iszonyos bódulatban, mintegy önkívületben tolultak nyelvére ezek a szavak.

Am Hegel szemében a kínai még mindig nem a legalávalóbb ázsiai népség. Ők csak kellemesen bárgyúak, „gyermekdedek”, de nevelhetők. Persze alaposan meg kell dolgoznia őket az európai civilizátoroknak, azután viszont még vihetik valamire. Amit azonban az indiaiakról állít, az ép ésszel olykor már tényleg felfoghatatlan. Mi történhetett vele ezekben a pillanatokban? Olykor mégiscsak teljesen elborult? Vajon hogyan viselkedett ilyenkor a katedrán?

„Ész és szabadság Indiában nem találhat helyet.”

„Egész állapotuk álmodozás [...], Indiában hiányzik az értelem.”

„Kínában teljesen fantáziátlan értelmet találunk [...], az indiai világban úgyszólván nincs tárgy, amely valóságos és pontosan határolt volna, amelyet a képzelőerő ne változtatna azonnal visszájára annak, amit egy értelmes tudat számára jelent.”

„Az indiaiaknál minden jelenvaló és fennálló tarka álmokká foszlik szét. Az ő felfogásuk az idegek ingerültségétől függ, amely megakadályozza őket abban, hogy olyanoknak viseljék el a tárgyakat, amilyenek, s lázálommá változtatja őket. Emellett nem képesek megérteni, hogy hazudnak; a hazugság tudata teljesen hiányzik belőlük. Írásaik éppoly kevésbé megbízhatóak, mint elbeszéléseik.”

„Minden észnek, moralitásnak és szubjektivitásnak megsemmisítése, elvetése csak úgy juthat önmagának pozitív érzéséhez és tudatához, ha mértéktelenül vad képzelőerővel csapong, benne sivár szellemként nem talál nyugalmat, s nem tudja magát összeszedni, de csak ily módon talál élvezeteket – mint ahogyan egy testben és szellemben egészen elzüllött ember eltompultnak és elviselhetetlennek érzi egzisztenciáját, és csak ópiummal szerez magának egy álmodó világot és szerzi meg az örület boldogságát.”

„[A] szavahihetőség természetük ellentéte, még tudatosan és szándékosan is hazudnak, jobb tudomásuk ellenére.”

„Kínában morális despotizmus volt [...], Indiában despotizmus minden elv nélkül [...] Indiában a legmegbecstelenítőbb despotizmus otthonos [...] A konkrét életnek ezen én-nélkülisége mellett állam, észtörvények, erkölcsiség nem lehetségesek.”

„Csel és alatomosság az indiai ember alapjellemé. Csalás, lopás, rablás, gyilkolás hozzátartozik erkölcsiéhez.”

„Különösen erkölcstelenek a brahmánok. Csak esznek és alusznak, beszélnek az angolok [...] Egyetlen derék embert nem ismerek közöttük, mondja egy angol ember.”

„Az indiaiak általában szemérmetlenek beszélgetéseikben, úgyhogy még az angol matrózok is belepirulnak [...] [Ü]nnepeket ülnek, amelyeknek lényeges vonása a féktelenség.”

„Az indiai sajátos szépsége [...] a legbájosabb alakban is az ideggyengeség szépsége marad [...] [A]z ilyen bágyadt szépség nem képes az élet és állam nagy viszonyai között az ész erejében mutatkozni, hanem – s ez szükségszerűen igazolódik így – hogy az ilyen érzelmes élet a valóságban a legrútább szolgaságba és megalázottságba bukik le, és benne mutatkozik.”

„Az angolok, vagy inkább a Kelet-indiai Társaság az ország urai; mert szükségszerű sorsa az ázsiai birodalmaknak, hogy az európaiaknak vannak alávetve, s Kínának is valamikor bele kell nyugodnia ebbe a sorsba.”

A történelmi világfolyamat szempontjából India és Kína tehát mégiscsak a teljes kilátástalanság és reménytelenség hazája. Lakóit képtelenségnek látszik a tökéletesedés útjára terelni, lehetetlen felültetni őket a történelemvonalra. Emberré válásuk – szellemileg és morálisan – még nem jutott erre a szintre, „bele kell tehát nyugodniuk”, hogy az „európaiak alávetettjeiként” éljenek.

Mindezeket olvasván nehéz lenne illő módon megfogalmazni, milyen tudósnak is tekintsük Hegelt. Még nehezebb lenne szavakat találni rá, hogy személyiségét leírjuk. Azt az embert, akiben ennyire zavarba ejtő bizonyosságok születnek, és aki *ilyen* szavakba önti otrombaságait. Még súlyosabbnak minősülnek ezek a kijelentések akkor, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a herderi és a hegeli történetfilozófia állításainak az égvilágon semmi szükségük nem volt ezeknek a méltatlan (és logikátlan) kijelentésekre, és ezek élvezkedő kifejtésére. Nem túlzás, ha teljesen öncélú és értelmetlen gyalázkodásnak tekintjük az efféle részleteket, vagy elszólásoknak, az elragadtatott ellenszenv megnyilvánulásainak.

De ne nagyon csodálkozzunk: pontosan ilyen szavakra vágyott az európai ifjúság az auditorium maximum padjaiban és csillárjain, ezekért a gondolatokért özönlöttek Hegel előadásaira „az állatorvosok, biztosítási alkuszok, közigazgatási tisztviselők, operai tenorok, kereskedelmi alkalmazottak” meg minden rendű és rangú érdeklődő. A nyugati világban máig a *teremtő hős* mindenre való alkalmasságát és képességeit sugalmazó gondolatok hódítanak. Az sem számít, ha már jó ideje úgy tűnik, hogy a világnak éppen ezen a felén többségében megvalósíthatatlan társadalmi elképzelések születnek, hogy *„úgy szólván nincs tárgy, amely valóságos és pontosan határolt volna, amelyet a képzelőerő ne változtatna azonnal visszájára annak, amit egy értelmes tudat számára jelent”*. Hiába a jóakarató haladásvágy, meggyőződés és erőfeszítés, ha a nyugati nagyravágyás évszázadok óta szélsőséges társadalmi elgondolások, naiv utópiák megvalósítását sürgeti, és őszintén hiszi.

Persze, hogy a Berlieni Egyetem legnagyobb előadótermében már Hegel előadásainak első évében több mint kétszáz – az ember istenüléséről álmódó – érdeklődő tolong. A szomszédságában meghúzódó apró szobában pedig, ahol Schopenhauer tanár úr

sokkal szerényebb emberképet fest a nyugati hősről, és általános lételméleti kérdéseket feszeget, csupán öt hallgató üldögél. *„Mióta itt van Hegel, a filozófiai tanulmányok mintha több barátra lelnének”* – kecsgettette Martin Lichtenstein, az egyetem rektora meghívólevelében Arthur Schopenhauert. Senki nem sejtette, hogy a filozófia berlini barátai mind egy szálig kizárólag Hegel eszméiért lelkesednek majd. Üdvívalgásuk talán át is hallatszott a kis társaság szeminárium szobájába Schopenhauerékhoz. Nem is tartott sokáig a tanár úr berlini vendégszereplése.

A nagyváros „magasabb szellemi kultúrája” természetesen ügyet sem vetett létkérdésekre. A városlakót a gondolatnál mindig sokkal jobban érdekelték a gyakorlat, a „csinálás” fortélyai és a hatékonyság kérdései, egyre nagyobb üzemeiben lelkesen alakította át az anyagot anyaggá. Ami a jövőcsinálás isteni szerepét illeti, ugyancsak ősidők óta kísértette. Saját erőből újrateremteni, eszes mérnöki munkával visszaszerezni Istentől az Édent, újra elnyerni az üdvösséggel az öröklétet – erre a nagyszabású bosszútervre az elbocsátás első, legkeserűbb pillanataiban – talán már az éden kapuján kilépve – fölesküdt. Azóta sem tett le róla. Persze, hogy a nagyszámú hallgatóságot Berlinben is lenyűgözte a mesés jövőkép, a történelem idilli vége, amit Hegel rajzolt eléjük. Annyira vágytak rá mindannyian, és vágnak rá az emberek mind a mai napig, hogy előtte se, akkor se, és azóta se vették észre: az egész haladáseszmé szemfényvesztés. *„Ha jól hallottam én a hírt, / nem árkot ásnak itt, de sírt”* – veti oda Mefisztó Goethe művének vége felé, szinte mellékesen a végső világállapot kíméletlenül rövid és valós jellemzését a már szellemileg és fizikailag is vak Faustnak.

A két verssor éppen azokban az években íródott, amikor Hegel a berlini katedrán a már közeli, elérhető üdvösségről szóno-kolt. Hangja máig idehallatszik, és Goethe Faustját máig „fordítva olvassuk”, azaz a tudomány győzelmének himnuszaként. Ezt írják róla a tankönyveink is. A nyugati ember nem képes elviselni, hogy vesztésre áll. Ezért tagad minden bukást konokul, még a múltbelieket is.

Ami pedig korunk Hegel-recepcióját illeti, a mi szempontunkból teljesen érthetetlen a széles körben elfogadott elismerő

vélemény: „Hegel az egyik első európai filozófus volt, aki komolyan vette az Európán kívüli más népek nemzeti történetét, például az indiaiakét és a kínaiakét, s beillesztette őket általános rendszerébe” (Francis Fukuyama). Eszméinek hatásáról pedig (szintén a jeles amerikai szerzótől) ezt olvashatjuk: „A hegeli történelmi szemlélet radikalizmusát ma már nemigen érezzük; annyira beépült saját szellemi horizontunkba.” Attól tartok, hogy ennek a tévelygő hegelianusnak teljesen igaza van. Szinte mindenütt a világon nyilvánvaló, hogy „készséggel egyetértünk a gondolkodás »perspektivizmusának« tételével”. De miért is gondoljon magáról az ember kevesebbet, mint Hegel? Persze, hogy a perspektivista gondolkodás az előremutató. És azt is tudjuk, hogy az emberiség kollektív boldogulása történelmi szükségszerűség, menni fog könnyedén.

A SZABADSÁG

„Értelem is, nyers ösztön is azt harsogja: szabadság!”

(J. C. F. SCHILLER)

A filozófiai gondolkodás és politikai gyakorlat nyugati tradícióinak két teljesen nyilvánvaló, ám megkerülhetetlen csapdája létezik kezdettől fogva: az egyik az igazság, a másik a szabadság fogalma. Mindkettő varázsszó, sérthetetlenség, az újkor szekularizált világának szentségei.

Az igazság kérdése természetesen sokkal régebbi, mint a szabadságé. Már az újkorig is hosszú századokon (máshol évezredek) át koptatták írótollaikat a bölcsek, hogy lejegyezzék róla szóló eszmefuttatásaikat. Az ember történelmében nem egyszer támadt szenvedélyes divatja az igazság szeretetének. Mivel azonban a fogalom viszonylag könnyen fölcserélhető az igazságossággal fogalmával, ráadásul hétköznapi élethelyzetekben ez sokkal megragadhatóbb, a gyakorlati élet inkább az igazságossággal kezdett foglalkozni az igazság helyett.

Az újkori politikai gyakorlatban azután az igazságosság – még mindig elég ingatag – képzeténél és e képzet alkalmazásánál is vonzóbbnak és használhatóbbnak bizonyult az igazságtalanság nagy és súlyos, vádoló szava. Azokban a társadalmakban, amelyekben mindenki mindenkinek versenytársa, mindegyik vesztesre álló szereplő igazságtalannak érzi a helyzetét. De még a győztesek is, amikor a győzelemmel járó jutalom (haszon) nem

boldogítja őket eléggé. Ebben a fogalomkörben ezért vált végül az „igazságtalanság” protagonistává. Mindenkit megszámlálhatatlan igazságtalanság ér, ezekről mindjárt rengeteg mondanivalója is támad. Ennek köszönhetően az igazság fogalma végképp háttérbe szorult, és ezzel a mai napig elkerülte végzetes élveboncolását. Pedig hányszor napirendre tűzte a filozófia! Legelszántabban akkor, amikor szerencsétlenségére az újkorban a szabadság kérdésével is összekapcsolódott. Az igazságnak azonban óriási privilégiuma, hogy gond nélkül elvonatkoztatható a mindenkori gyakorlattól, vagyis metafizikai térbe utalható. Itt azután csaknem teljes biztonságban érezheti magát, máig megőrizhette illúzióyszerűségét.

Sokkal előnytelenebb ennél a szabadság helyzete. Egyszerűen belátható, de hamarosan ki is fejtjük, hogy az *egyéni* és az *egyetemes* szabadság fogalma összeférhetetlen, mindkettő egyidejű gyakorlása pedig egyenesen lehetetlenség. Vagy *én* vagyok szabad, vagy *mindenki*. A kétféle szabadság egyesítése fájdalmas konfliktusokkal járt minden korban. Ezzel kínlódunk ma is, leginkább itt, a nyugati világban. Semmiféle történelmi haladás nem alapozható az individuális szabadságra (a személyes autonómiára), és semmiféle politikai kormányzás nem alapozható mindenki szabadságára. „[H]ajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett megenni.” (Immanuel Kant)

Jobbára e fenti körülmények magyarázzák, hogy a szabadság kényes és kielégítően sohasem megválaszolható kérdéseiről szólva e rövid fejezetben egyáltalán nem szándékozunk áttekinteni a szabadság fogalmának minden történelmi változását, sem az ezekkel együtt járó, koronkénti társadalmi változásokat. Azokat a markáns jegyeket érintjük csupán, amelyek majd a nyugati és a keleti (régai ázsiai) szabadságfelfogás és a kétféle szemlélet összevetése szempontjából lényegesnek mutatkoznak számunkra.

A NYUGAT

„Az emberi nem akkor él legjobban, amidőn leginkább szabad.”

(DANTE ALIGHIERI)

„Az ember örök torzó, mert a cselekvés vagy szükségszerű, és akkor nem szabad, vagy szabad, akkor viszont nem szükségszerű.”

(F. W. J. SCHELLING)

Ha ott folytatjuk, ahol az imént abbahagytuk, de engedjük, hogy az előző fejezet gondolatai még egy kicsit velünk maradjanak, akkor valószínűleg újra és újra azt halljuk, hogy a német idealisták filozófiájuk sarkpontjait ismételtetik, vagyis hogy az egész földgolyó nemsokára földi Paradicsommá változik. Ez a történelmi haladás iránya, az emberi ész töretlen munkálkodása egyenesen ide vezet. A kórus élén leglelkesebben és leghangosabban Herder és Hegel mondja a magáét. Most azonban Hegel a haladáseszmé fejtegetésébe azt a gondolatot is belefűzi, hogy a haladás folyamatának a mozgatóereje a *szabadság*, és hogy az emberiség történelmi fejlődésének legmegbízhatóbb mércéje a szabadságfok folyamatos növekedése.

Csakhogynem mindenütt. Éppen tőle tudjuk, hogy „ész és szabadság Indiában nem találhat helyet”, ennek a vidéknek a lakói tehát nem képesek a fejlődésre. India tehát kimarad a világtörténelemből, nem üdvözl. Mi azonban, mindenütt máshol, különösen a világ nyugati tájain kiérdemeljük a haladást, utunk végén ott vár ránk az üdvösség. Ennek az üdvösségnek az ész és a szabadság a garanciája, utazásunk örökös előremozdítója, embervoltunk két legjellemzőbb sajátága, nembeliségünk két legszilárdabb alapköve. Ha bármelyikről lemondanánk, embervoltunkat vonnánk kétségbe, hirdettük a felvilágosultak. Ma is ez az elgondolás érvényesül az egyéni és a társadalmi élet gyakorlatában, legalábbis a földi világ nyugati területein. Oktalanság lenne megválni bármelyik „alapkövünktől”, rájuk építettük önmagunkba vetett modern hitünk templomait.

A nyugati ember tehát – eltérően a létező világ többi ismert teremtményétől – eszes és szabad lény. A haladás előmozdítása

érdekében ennek a hitüknek áldoztak ipari civilizációs vívmányaikkal és örökös politikai szabadságharcukkal már az eszme első európai képviselői. Eszes és szabad lényként ebben a világfolyamatban *kell* az emberiségnek üdvözülnie – vallották. Ez az ember történelmi hivatása. A kétség, hogy szükségszerűnek vélt előrehaladása ellenére is céljához ér-e a világfolyamat, nem abból a bizonytalanságból származik, hogy India (vagy mások) kimaradása esetleg fékezi vagy megállítja és vesztéglésre kényszeríti a száguldó történelemvonatot, hanem abból, hogy az észvallás és a szabadságvallás eszméi *együtt* (közösén) mintha nemigen „találnának maguknak helyet” sehol a történelemben. Pedig első látásra nagyon is összeillenek. Mégsem férnek meg egymással. Az ész és a szabadság törekvései kizárják egymást.

Az összeférhetetlenségért a filozófiai és a politikai gondolkodás leggyakrabban és legrégebben a szabadságot tette felelőssé. A görög filozófusok kedvelték az *ad absurdum* vitt fokozást, így aztán – ma úgy mondanánk – szívesen gondolkodtak *szélsőségekben*. Vagyis az abszolút szabadság fogalmát igyekeztek meghatározni, és ebből kiindulva vizsgálták a szabadság alkalmazási lehetőségeit, egyéni és társadalmi körülmények között. Ennek következtében azután Platón például igen gyakran használta a „szertelenség”, sőt a „zabolátlanság” fogalmát – mint a szabadság nemcsak észszerűtlen, de az egész társadalomra veszélyes, eltúlzott mértékű változatát. Az államban úgy fogalmaz, hogy ez az oka a demokrácia „túlhajszolásának” is, mely egyenesen a türannisz alkotmányához, azaz társadalmi szervezetéhez vezet. *„Hihetőleg a türannisz nem más alkotmányból, de épp a demokráciából születik, a szertelen szabadságból támad a legvégső, legbőszebb szolgaság.”* Elsősorban ez a vélekedés magyarázza, hogy *„Platón államelméletében az individuumnak eleve és princípálisan nincsen politikai szabadsága.”* (Steiger Kornél)

Arisztotelész is a „túláság” szabadságot okolja a demokrácia erkölcsi gyengeségeiért, politikai bizonytalanságaiért. *„[A]zokban a demokráciákban pedig, amelyeket a legjellegzetesebbeknek tartunk, éppen az ellenkezője történik annak, ami célszerű volna, mert rosszul értelmezik a szabadságot. (Két dolog határozza meg a demokráciát: a többség uralma és a szabadság.) A jogot egyenlőségnek értelmezik, és egyenlőségnek azt, hogy amit a többség gondol, az érvényesüljön; a*

szabadság pedig az, amikor mindenki azt teheti, ami neki tetszik, úgy-hogy az ilyen demokráciákban mindenki úgy él, ahogy akar.”

A szabadságnak ez a határtalan kiterjesztése, mely leginkább az athéni polisz lakóinak életét jellemezte (a nők, a betelepültek és a rabszolgák kivételével), rémülettel töltötte el a legtöbb gondolkodó görögöt. Nem is vált a demokrácia a legnépszerűbb „alkotmánnyá” a korabeli poliszok körében. *„A legújabb számítások szerint – figyelembe véve a dél-itáliai, szicíliai, észak-afrikai, hispániai, dél-franciaországi és fekete-tengeri gyarmatvárosokat is – mintegy 700–750 polisszal számolhatunk [...] A valószínűsíthető királyságok száma 63, az ismert türanniszoké 59, a demokráciáké pedig 13. Ha adatainkat 700 poliszhoz viszonyítjuk, a királyságok és türanniszok aránya 10% alatt marad, a demokrácia pedig kifejezetten ritkának tekinthető”* (Németh György). Arisztotelész éppúgy menekült a korlátlantól, a mérték nélkülítől, bármi legyen is az (*„A végtelen a korlát hiánya, olyan, akár a gonosz meghatározása.”*), mint például Püthagorasz (*„Minden dolog: szám.”*). Ami Püthagorasz szerint a világban megszámlálhatatlan, az maga a mértéktelenség, és már a káosz birodalmába tartozik.

De sokkal később Epiktétosz is a legteljesebb szabadság leírásával kezdi a „Beszélgetések” sokat idézett fejezetét, mely *A szabadságról* címet viseli. *„Szabad az, aki úgy él, ahogy akar, akit sem kényszeríteni, sem akadályozni, sem erőszakkal rávenni valamire nem lehet, akinek a késztetéseit nem béklyózza semmi, törekvései célt érnek, ha valamit hárít, nem botlik mégis belé.”* Ez már valóban a személyes autonómia, az abszolút szabadság definíciója, aminek semmi köze a politikai szabadsághoz. Sőt, amennyiben gyakorlati megvalósításának lehetőségeit vizsgáljuk, ki kell mondanunk, hogy az ilyen mértékű szabadság csakis metafizikai szabadságként képzelhető el.

(A valóságban, azaz a társadalmi gyakorlatban ugyanis – állítják kortárs szociológusok és pszichológusok – a szabadság mértékének ezen az „abszolút fokán”, de már ennek közelében is, az emberi közösségek viselkedésében megjelenik egy *„minden viszonyt meghatározó nagy paradoxon”*, mely a szabadságfokok növekedésével az egyéni elszigetelődés egyre gyakoribb előfordulását jelzi. Ahogy a szociológia első nagy nemzedékének jeles német képviselője, Georg Simmel fogalmaz, a külső világ szabadságával

szemben kialakuló önvédelmi reakció eredményeképpen a társadalom tagjai „zárt entitásokká válnak”. Vagyis az emberi társadalmakban a szabadság mértéke nem növelhető határtalanul, nem terjeszthető ki az együttélés értelmes határain túlra.)

A platóni–arisztotelészi szabadságfelfogás szöges ellentétben áll a későbbi, már európainak nevezett felfogással és politikai gyakorlattal, állítják az utóbbi képviselői. Ez a – már modernnek is mondott – elgondolás a 4–5. századból származó ágostoni filozófia ún. antropológiai fordulatából következik, vagyis Ágoston új emberképéből, mely már valóban megelőlegezi maig érvényes újkori önképünket. „Az ember eszes lélek, amely halandó és földi testet használ” – írja Hippói Szent Ágoston, s azt is állítja (mégiscsak figyelembe véve Arisztotelészt), hogy az ilyen ember – hajlamaiból, illetve személyiségéből következően – társadalmi lény. Ebből már egyenesen következik, hogy igyekszik szerepet vállalni a közösségében, és igyekszik érvényesíteni a szándékait. Azaz akarata van. Szabad akarata. És a szabad akarat fogalmának megszületésével máris a szabadság kérdéséhez jutottunk, mégpedig a legmodernebb felvetésben találkozunk vele.

Az ágostoni gondolat kiindulópontjából („az ember eszes lélek”) – mind a személyiség, mind az akarat és még inkább a szabadság kérdése felől közelítve – jól látszik, hogy Hippó püspöke már a középkor hajnalán az újkori gondolkodókhoz igencsak hasonló felfogásban használja mindhárom fogalmat. Valamint – szokatlanul személyes és őszinte – mondataiból jól kivehető az a ritka gondolkodói érzékenység, mely azonnal a legégetőbb kérdéseket fogalmazza meg. Ez az operativitás különösen értékes számunkra itt, a szabad akarat kiterjedt és nem is egészen könnyedén megragadható kérdését vizsgálva. „Talán csupa kíméletből szabadságot kaptam a bűnre? Vagy nem kaptam?” – így teszi föl nekünk az emberi cselekvés és történelem egyik legrégebbi kérdését Ágoston, és az akaratszabadság létezésének ezzel a határozott elképzelésével a nyugati gondolkodás őt követő korszakait jó előre meghatározza.

A szabad akarat létezésének erre az ellentmondást nem tűrő, magabiztos állítására azért volt égető szüksége a teológiának, hogy mentesítse Istent a világban jelenlévő rossz felelőssége alól. Korábban ugyanis az isteni jóságot és mindenhatóságot vitató

érveléssel nehéz volt bármit is szembeállítani, ami az ártatlanságot sújtó szenvedések okát és szükségességét megmagyarázta volna. Ha Isten valóban jó és mindenható lenne, akkor ezek a szenvedések nem léteznének – állították az Isten létezését is megkérdőjelező érvelések, sokak számára igen meggyőzően. Sőt, ha Isten képes lenne rá, minden bizonnyal *mindenfajta* szenvedést megszüntetne a világon, az összes többi létező rosszal egyetemben. Ha azonban az ember szabadsága a rossz cselekedetekre is kiterjed, akkor a rossz mindenütt a világon az ember műve, nem Istené. És ezzel együtt az emberé a rosszért viselt felelősség is. Az ember szabad akaratáról (azaz „szabadságáról a bűnre”) alkotott ágostoni elképzelésből nőtt ki évszázadok múltán a *teodicea* elvének gondolata, azaz az isteni jóság filozófiai igazolása. Az ember szabadsága a bűnre, mindjárt a bűnbeesés mindenki előtt teljesen világos példájával illusztrálva mindent megmagyaráz, és Istenről minden felelősséget átruház a szabadon cselekvő emberre.

„Amikor az ember elhagyta az ész által neme első lakhelyeként képzelt Paradicsomot, ez nem volt más, mint [...] a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés [...] Az emez állapotból kivezető első lépés tehát morális téren a bukás volt; fizikai téren pedig az élet sohasem ismert bajainak egész tömege, azaz a büntetés volt e bukás következménye. A természet története tehát a jóval kezdődik, mert Isten műve; a szabadság története a rosszal, mert emberi mű” – értéke-li jóval később az emberi akarat és cselekvés szabadságának első „történelmi” megnyilvánulását Kant (*Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásában). A gondolat kifejtésében később összegzi a *teodicea* gondolatának megvalósult célját is: „Az egyénnek tehát [immár] jó oka van arra, hogy minden elviselt bajt s minden elkövetett rosszat önnön számlájára írjon.”

*

Nemcsak Kanttól tudjuk, hogy a történelmi cselekvők szabadon döntenek és cselekednek, idéztük már e kérdésben az angol történészt, Collingwoodot is. Annak ellenére, hogy a történelemcsinálás szabad emberi tevékenység (vagyis eredményei általában rációfoknak az észszerűségre), a történészek és a filozófusok többsége úgy véli, hogy a történelem tudatosan és következetesen

irányítható folyamat. Herder és a német historizmus széles körben meghirdetett és elfogadott elvei óta az irányított történelem eszméje igen határozottan van jelen az európai politikai gondolkodásban. A nyugati szemlélet mindenáron együtt és egy időben kíván érvényt szerezni az ész és a szabadság követelményeinek, valójában teljhatalomra igyekszik juttatni (egymással összeférhetetlen) kettősüket. Ebből származik (már Rousseau-nál is jól láthatóan, de majd Fichténél bontakozik ki teljességében) a személyes autonómia és a politikai szabadság nyomatékos megkülönböztetése. A személyes autonómia azonban sohasem válhatott és nem is válhat teljessé, hiszen a társadalmi és politikai körülmények minden korban és minden helyzetben önkorlátozásra kényszerítik az egyénileg cselekvő szereplőt. Aki ennek következtében nemigen tehet mást: kialakítja saját körülményeinek megfelelő szabadságelméletét, és létrehozza saját, immár korlátozott szabadsága konstrukcióját.

A nyugati társadalmakban az individuális szabadságok – bármennyire különbözőek legyenek is – egy bizonyos mértékig „közös” szabadságnak tekinthetők. Olyannyira, hogy közös voltak valamiféle közös nevezőként is felfogható. Erről a virtuális közös nevezőről jelentette ki Arisztotelész, hogy a demokrácia polgárai „azért mert valamennyien egyformán szabadok, azt hiszik, hogy minden másban is egyenlők”. A szabadság „közös nevezőjén” túl azután tovább növelte az egyenlőség illúzióját a gyorsan gyarapodó szellemi értékek „közös tulajdona”, a mindenki számára elérhető technikai tömegtermékek „kollektív alkalmazása”, és a tömegkultúra iránti általános érdeklődés. Ezek a jelenségek teremtik meg és alakítják magát a tömegtársadalmat. A tömegember mind ezeknek az egyenlőségi hiedelmeknek a birtokában szívesen hiszi, hogy „minden másban is mindenki vel egyenlő”. Az ily módon létrejött „mindent átfogó társadalmi konfiguráció” tökéletesen elfedi „a mélyben meghúzódó sokféleséget” – állapította meg már 1949-ben (*Szervezet és funkció – Bevezetés az általános szociológiába*) az elismert amerikai szociológus szerzőpáros, J. W. Bennett és M. M. Tumin.

A tömegtársadalmaknak ezek a – döntően a közös szabadság-élményből táplálkozó – illúziói meghatározóan jelen vannak a

nyugati világ politikai életében is. A tömegeket leginkább jellemző hiedelmek egyike a társadalmi együttélés kérdéseinek kifinomult ismerete, „szakértelme”. Az ilyen közösségek csaknem minden egyes tagja meggyőződéssel hiszi és állítja, hogy ismeri a társadalmi együttélés minden lehetőségét és minden szabályát. A „békés egymás mellett éléshez” csak meg kellene valósítani az ő hibátlan szabályrendszerét, elvárásait. Ennek tudatában azután a nyugati demokráciákban nagy bizonyossággal (és a legőszintébb bizalommal) juttatnak hatalomra magukhoz hasonló vezetőket, akik teljes mértékben alkalmatlanok államelméleti és társadalomfilozófiai kérdések végiggondolására, és az elgondolások gyakorlati alkalmazására. A nyugati történelemben legriasztóbban és leggyakrabban talán éppen az utóbbi évtizedek politikájában fedezhető fel ez a jelenség, de a nyugati társadalmakat már az újkor első évszázada óta komolyan fenyegetik a tömegek önérvényesítő társadalmi mozgalmak, megérlelt, koncepciótlan forradalmak. A politikai életnek ezen a területén is a szociológusok első nemzedéke észlelte, és mindjárt jelezte is ezt a jelenséget. A német születésű olasz szociológus, Robert Michels már a múlt század elején leírta és részletesen elemezte a modern tömegtársadalmak politikai működésének legjellemzőbb jegyeit. Észrevételeire már munkája címe is utal: *Politikai pártok: A modern demokráciák oligarchikus tendenciái*.

(Ugyanerre a jelenségre még korábban – a 19. század első felében – a manapság roppant népszerű Alexis de Tocqueville is felfigyelt, erre utal *Az amerikai demokrácia* egyik fejezetének címe is: *Miféle önkényuralomtól féljenek a demokratikus nemzetek?* A gondolat kifejtésének másutt is teret szentel.)

*

„Az önkorlátozó szabadság az élet legbensőbb titka” – írja e legszemélyesebb és legérzékenyebb aktus észrevétlen megvalósulásáról nagyon találóan Kolnai Aurél. A megvalósulás észrevétlenségének legfőbb oka valószínűleg az emberi világnak az a különös jelensége, amit Kant „társiatlan társiaságnak” (ungesellige Geselligkeit) nevez. Az ember meghatározó nembeli jellemzője – állítja

a filozófus –, hogy ugyanolyan mértékben társadalmi lény, azaz képtelen társak nélkül élni, mint amilyen mértékben képtelen e társakat elfogadni. Ahogy ő fogalmaz: „*sem elviselni, sem elhagyni nem tudja*” társait. Ugyanakkor éppen ez a kettőség a magyarázata annak is, hogy az ember *rákényszerül* az együttéléstől következő igazodásra, más szóval önkorlátozásra, annak érdekében, hogy szabadsága összeférjen mások szabadságával. Az együttműködés tehát önkorlátozás is egyben, amit az önérdék és közérdek egyeztetése is megkíván, sőt megkövetel. Mindenféle együttműködés kizárólag „*a köz jóváhagyásával történhet, és ettől függ az együttműködés hatékonysága és eredményessége is*” – állapítja meg a kortárs amerikai politológus, *Richard Rose* (*A kormányzás átható problémái*, 1979). A kölcsönösségnek mint a társadalmiság egyik kulcsfogalmának ez az imént idézett felismerése és megfogalmazása igen jellemzően nyugati szemléletre vall, amennyiben az önkorlátozás és az együttműködés égető erkölcsi és lélektani kérdéseit is első-sorban a hozzá kapcsolódó tevékenység hatékonysága és eredményessége felől közelíti meg.

Mivel a politikai önkorlátozás elvét a nyugati világban a fentiek ellenére sem sikerült soha hatékony társadalmi gyakorlattá tenni, nem épülhetett rá és ezután sem épülhet társadalmi „alkotmány”. Valószínűleg az lenne a történelem legjelentősebb teljesítménye, ha egyszer a nyugati világban is sikerülne bármilyen önkorlátozásra épülő társadalmi rendet megvalósítani. (Ezzel talán valóban véget is érne a történelem, hiszen erkölcsileg ennél nemigen képes többre az ember.) De hát jó ideje látjuk már, hogy az önérvényesítő nyugati életelvek ellenében ez egyre elképzelhetetlenebb, és azt is tudjuk, hogy miért. Egyfelől nem létezhet mindenkinek megfelelő politikai szabadságeszmény, másfelől pedig a sokféle személyes autonómia sohasem összegződhet semmiféle intézményesült „mindenki szabadságává”. Vagyis nemcsak az észszerűség és a szabadság elveinek együttes megvalósulása látszik kivitelezhetetlennek, hanem a szabadság különféle irányú törekvései is szükségszerűen ütköznek egymással, és erősen korlátozzák egymást. Az életvezetés gyakorlatában a szabadság nem lehet egyszerre egyéni és általánosan kiterjesztett. Az előbbi csaknem végtelen számú, az utóbbi pedig csakis konkrét társadalmi intézményekben ölthet testet.

Ehhez már csak félve fűzzük hozzá Goethe indulatos szavait e legmagasabb nyugati eszmény kilátásairól: „*Aki egyszerre ígér szabadságot és egyenlőséget, az bolond vagy szélhámos.*”

A KELET

„*Aki szabadon kóborol ott, ahol nagy és kicsiny nem különböznek, az előtt kitarul a világ.*”

(CSUANG-CSOU)

„*Aki egyesíti a saját énjét azzal, ami énjével szembeszáll, az elnyeri a tökéletes ember boldogságát és szabadságát.*”

(HSZANG-KUO)

Ha az írott források bőségére való tekintettel továbbra is minde-
nekelőtt a kínaiakat vizsgáljuk – mint a régi ázsiai szemlélet szá-
munkra legfontosabb jellemzőinek reprezentánsait –, akkor a sza-
badságról alkotott elképzeléseikről legfőképpen a kínai *taoistákat*
érdemes idéznünk. Köreikben már az i. e. 5–4. században olyan
merész elgondolások születtek az emberi szabadság mértékéről és
megvalósításának módozatairól, hogy a felvilágosult német idea-
listák, ha olvasták volna a műveiket, nem hisznek a szemüknek.

A kínaiaknak már az ókorban igen józan politikai filozófiai
elgondolásaik voltak egyes társadalmi rétegek (kiváltképpen a
hivatalnoki osztály) tagjainak kötöttségeiről és szabadságáról, de
persze voltak költőien szárnyaló elképzeléseik is az egyéni sza-
badságról. Láttuk, hogy éppen ez az utóbbi, vagyis az egyén szabad-
sága játssza a legfőbb és legtöbbet vitatott szerepet a nyugati gon-
dolkodásban. Ha, mondjuk, az i. e. 5. században született *Jang-csu*,
taoista filozófus (tanítását jangizmusként emlegetik) valamelyik
újkori követője feltűnt volna a 18. század végi, 19. század eleji
Európában, egészen biztos, hogy a legszélsőségesebb, „legvadabb”
felvilágosultak vagy liberálisok közé sorolják, ha nem mindjárt
anarchistának bélyegzik. Pedig a filozófiai és a politikai gondol-
kodást sokkal inkább Európában jellemezte (ott is csak később)
efféle elragadtatott (jangista) naivitás.

Ami a kínai eszmék legfontosabb jellemzője, az mindenekelőtt az a történelmi tény, hogy többségükből soha nem lett politikai ideológia, nem szerveződött körjük vagy mögójük társadalmi mozgalom. Annyi biztos, hogy *Herbert Spencer* vagy *Stuart Mill*, ha ismerték volna a jangizmust, egy kicsit zavarba jöttek volna merészségétől, de minden bizonnyal elismerően bólogattak volna, mint szép költői elgondolásra. Természetesen nem az irányzat politikai vagy történelemfilozófiai mondanivalója lepte volna meg őket – hiszen az egyetemes szabadság kérdéseit nemigen fejtegették a kínaiak –, hanem az egyéni szabadság felfogásának sajátos módja és mértéke. Találkozásuk Jang-csuval talán saját, klasszikus liberalizmusuk határainak meggrajzolását is befolyásolta volna.

A szabadság eszménye Jang-csunál így jelenik meg az *Örömök kertje* címet viselő munkájában: „»Kuan mester! Fedd fel nekem, tanításod szerint miként kell gondoskodnunk az életről?« »Annyi az egész, hogy szabadjára kell engedni az életet. Nem szabad gátolni, nem szabad akadályozni.« »Mit tudnál erről még elmondani?« »Az embernek engednie kell, hogy azt hallgassa, amire a füle vágyik, azt nézze, amire a szeme vágyik, ahhoz hajoljon közel, amire az orra vágyik, azt mondja, amire a szája vágyik, abban találjon nyugalmat, amire a teste vágyik, és azt tegye, amire az akarata vágyik. Füle arra vágyik, hogy szép hangokat halljon, és ha nem hallgathatja őket, akkor megakadályoztad hallása élesedését. Szeme arra vágyik, hogy szép dolgokat lásson, és ha nem nézheti őket, akkor gátoltad látása erősödését. Orra arra vágyik, hogy illatos dolgok fölé hajoljon, és ha nem érezheti illatukat, akkor meggátoltad érzékelésükben. Szája arra vágyik, hogy megmondja, mi igaz és mi nem igaz, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcsesség gyakorlásában. Teste arra vágyik, hogy élvezetekben találjon megelégedést, de ha nem töltheti be vágyát, akkor meggátoltad élvezetében. Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, és ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad természetes hajlamait. Mindezek a meggátolások: kegyetlen zsarnokok. Aki e kegyetlen zsarnokokat eltávolítja magától, az derűsen várhatja a halált, akár egy nap, akár egy hónap, akár egy év vagy tíz év múlva következik is be. Ezt nevezem én az étellel való helyes bánásmódnak. Aki azonban megtartja a kegyetlen zsarnokokat, aki velük törődik, s nem üzi el őket magától, az csak nyo-

morultul élhet el százéves, ezeréves vagy akár tízezer éves koráig is. Ez nem az a bánásmód, amiről én beszélek.«”

Az ún. neotaoista tanítások többsége azt állítja, hogy az embernek *ön maga szerint* kell élnie, nem pedig *mások szerint*. Akkor boldog az ember, ha szabadon és teljességgel gyakorolhatja minden természetes képességét. Saját természetét kell tehát követnie, amit „egészen ki kell fejlesztenie”, leginkább az ösztöneire és az érzéseire támaszkodva. Mindeközben elméjének felül kell emelkednie azokon az érzelmeken, amelyek kibillentenék őt lelki és szellemi egyensúlyából. Ezt az állapotot leggyakrabban *harmóniának* nevezik, ezt a harmóniát teremti meg önmagával és a környező világgal a valóban szabadnak nevezhető ember. Számos tekintélyes kínai írástudó hangsúlyozza az értelemmel teremtett egyensúly sarkalatos szerepét az emberi és a nem emberi világgal való viszonyaink kialakításában. A nálunk is népszerű, (leginkább) taoista *Csuang-csou* (közismertebb, tiszteleti nevén *Csuang-ce*) például egyenesen úgy fogalmaz, hogy a valamirevaló bölcs ember kiegyensúlyozott viszonyai (állapota) érdekében „értelmével eloszlatja az érzelmeit”.

A híres-neves *Csuang-ce* a nevét viselő mű első fejezetében, melynek címe *Szabad kóborlás*, a „harmónia” mellett kitér egy másik kulcsfogalom értelmezésére, „a dolgok megkülönböztetésé”-re is. Ez azért nagyon fontos, mert a taoisták és követőik szerint csak az az ember érheti el az *abszolút szabadságot*, aki képes a dolgok megkülönböztetésén felülemelkedni. Aki idáig eljut, az már az emberi létezés legfelső fokát, az *abszolút boldogságot* is elérte. Az abszolút szabadság állapota ugyanis azonos az abszolút boldogságával.

„A dolgok megkülönböztetésén való felülemelkedés” *csuang-ce*-i lényegét pedig az említett mű két kitérő kommentátora, *Hsziang Hsziu* (kb. 221–kb. 300) és *Kuo Hsziang* († kb. 312) foglalja össze igen pontosan a „kis madár” és a „nagy madár” boldogságának a Szabad kóborlásból vett példájával: „Ha természetük elégedettséggel tölti el őket, akkor a nagy madárnak nincs több büszkélkedni-valója, mint a kis madárnak, s a kis madár sem vágyakozik az Égi Tó után, ahol a nagy madár lakozik. Ezért hát, noha a nagy és a kis madár különböznek egymástól, boldogságuk ugyanaz.”

Ez után a definitív értékű megfogalmazás után Feng Ju-lan (Fung Yu-lan), A kínai filozófia rövid történetének 20. századi szerzője, könyvében – a részletesebb kifejtés érdekében – tovább idézi a kitűnő kommentátor páros, Hsziang-Kuo értelmezését, amit némely helyen ő maga is kiegészít: »Mindennek megvan a maga hozzáillő természete, s természetünknek megvannak a hozzáillő korlátai. A dolgok közötti különbségek olyanok, mint ahogy a kis és nagy bölcsesség, a rövid és hosszú élet eltérnek egymástól [...] Bizodalmát minden dolog a saját világába helyezi, s eredendően egyik sem felsőbbrendű a másiknál.« Példázatait Zhuangzi [Csuang-ce] műve a független emberrel zárja, akit semmi nem köt béklyóba, mivel feladta saját énjét és énjének ellentétét is, így elvetette a dolgok közötti különbségeket. »Minden dolog saját világában boldog, ám a szabadságot elnyert embernek nincsen neve, és tetteinek nincs eredménye. Ő az, akiben egyesül a kicsi és a nagy, ő az, aki elveti a kicsi és a nagy megkülönböztetését [...] Aki egyenlőnek tekinti az életet és a halált, az felülkerekedik élet és halál szétválasztásán [...] Ezért hát, aki szabadon kóborol ott, ahol nagy és kicsiny nem különböznek, az előtt kitárul a világ [...] A valóságos világ utasa [...] a végtelenben jár-ke» – így foglalják össze közösen a kínai szabadságfelfogás alapvető ismérveit Csuang-ce középkori és legújabb kori kommentátorai.

*

Ami a fentiekből első pillantásra a szemünkbe ötlük, az a szabadság fogalmának azonnali kínai abszolutizálása, kiterjesztése a világegyetem egészére („A valóságos világ utasa [...] a végtelenben jár-ke”). A fent idézett szöveg másik lényeges szembevető sajátossága pedig, hogy e kiterjesztett szabadságfogalom és a legteljesebb boldogságról alkotott kínai elképzelés közé gond nélkül egyenlőségjelet tesznek. Vagyis szabadnak vagy boldognak lenni a régi Kínában ugyanazt jelentette. Ahogy már megállapítottuk: ezt az állapotot az emberi létezés legfelső fokának tekinthetjük, másképpen fogalmazva: ez embervoltunk kiteljesedése, nembeli-ségünk megvalósult lényege. Az ázsiai elgondolás szerint így jön létre az „ember” mint tökéletes műalkotás, aki egy a mindenséggel, a végtelenséggel. A legtöbb, amivé válhat.

Csakhogy ez a szabadságeszmény kizárólag az egyéni szabadság megvalósítását ígérheti. Megalkotóinak azonban ennél több nem is állt szándékában. Mi már gyaníthatjuk is, hogy miért. Látuk, hogy az Európában egyetemesnek nevezett szabadság – mint a hegeli történelmi haladás motorja – bármennyire is a „legszen-
tebb” társadalmi célkitűzések egyike, naiv ábrándnak bizonyult. Az egyetemes (politikai) szabadság és a személyes autonómia ugyanis kölcsönösen korlátozzák egymást, továbbá azt is tudjuk már, hogy az észszerűség és a szabadság elvének együttes megvalósítása is kivitelezhetetlen. Különös módon ezeknek az összeférhetlenségeknek mintha az ókori Kína politikai filozófusai tudatában lettek volna. Pedig hát teljesen nyilvánvaló, hogy sohasem voltak (nem lehettek) – az európaihoz hasonlítható – történelmi tapasztalataik. Ezek hiányában csakis a priori ítélték az egyetemes szabadság elvét megvalósíthatatlannak, ráadásul olyan erős bizonyossággal, hogy föl sem tették maguknak mint kérdést. Az egyetemes szabadság gondolatát a kínaiak *ab ovo* elvetették.

Ami viszont az egyéni szabadság fentebb vázolt „kínai változatát” illeti, kénytelenek vagyunk megállapítani róla, hogy – az emberi élet elvonatkoztatott minőségeire (például a boldogságra) kiterjesztett abszolutizáltsága következtében – a legteljesebb mértékben *metafizikai szabadságnak* kell tekintenünk. A csuang-ce-i és a hozzá hasonló szabadságfelfogások a szabadságot elsősorban mint életérzést gondolták el. A konkrétan vagy valóságosnak nevezhető egyéni szabadságtartalom megvalósítása – kínai meglátás szerint – nem *tervezhető* végpontja valamilyen társadalmi folyamatnak, hanem a társadalmi és az egyéni élet megszámlálhatatlan körülménye által meghatározott tartalom csupán. Mint ilyen, valójában csak mellékterméke az optimálisan tervezett társadalmi folyamatoknak. Vagyis az egyéni szabadság az, ami a rendezett együttélés követelményeinek (az egymáshoz igazodás erkölcsi szabályainak, elvárásainak) teljesítése után az egyén számára „megmarad”. A viszonyközpontú kínai gondolkodásban és életvezetési gyakorlatban teljesen nyilvánvaló, hogy a *kölcsönösség* vagy *viszonosság* elvei szabják meg (szabályozzák) az egyéni és társadalmi szabadság mértékének mindenkori arányát. Tudjuk már, hogy éppen ezek a tartós kölcsönösségi viszonyok

teremtették meg a régi Kínában az állam és a társadalom egységét is. Az államszervezet és a társadalmi közösség „egyneműsége”, azonossága pedig új dimenziókat nyitott az egyéni és a társadalmi szabadság gyakorlásának.

Tegyük gyorsan hozzá mindehhez, hogy az itt számba vehető mindenkori szabályozó effektusokat nevezi az európai gondolkodás „kauzalitás törvény”-nek. A kauzalitás törvénye természeti körülmények között azonban *„fittyet hány minden szabálynak, melyet értelmünkkel elébe írunk”* – figyelmezteti Schiller az európai társadalmak tervezőmérnökeit, a történelemcsinálókat *A fenségesről* írt tanulmányában. Távolság tekintve pedig azt is hozzátesszi, hogy *„világtörténelmünk [...] sohasem lehetne több töredékek aggregátumánál”,* ha a filozófiai értelem kinkeserves munkával össze nem állítaná *„észszerű egésze”*, mely egész azonban csakis a képzeletünkben létezik. Ugyanis a valóságos világ hatalma *„fél-telenül lerázza [...] a gyeplőt, amellyel a spekulációs szellem őt foglyaként vezetni szeretné”*, és szervezett világunk azonnal fölveszi a törvénynélküli káosz alakját. Ezt a körülményt – mint „természeti eshetőséget” – mindenféle társadalmi berendezkedés működtetése során tanácsos figyelembe venni. A szabadság konkrét, valóságos – nem metafizikai – jelenlétével számolva pedig fokozottan. Összefoglalva: ezzel a schilleri tézissel találjuk rokonnak az ókori kínai politikai filozófia – ki nem mondott, ám a gyakorlatban mindenkor és maximálisan figyelembe vett – következtetéseit.

Mivel a kínai államelméleti gondolkodás logikája szerint az egyéni és a társadalmi szabadság legkedvezőbb feltételeit (és körülményeit) az államszervezet és a társadalmi közösség azonossága teremti meg, a régi kínai politikai filozófia a szabadság kérdését nem tartotta társadalompolitikai kérdésnek. Egyfelől metafizikai fogalomként képzelte el, másfelől átutalta a morálfilozófia illetékességébe, ami egy morális alapú társadalom esetében teljességgel indokolt. A szabadságot mint konkrét politikai felvetést nyilvánvalóan ez okból nem tárgyalta, sem államelméleti, sem „kalkulatív” társadalomtervezési szempontból.

Az államszervezet és a társadalmi közösség azonossága – de még az erre való törekvés is – minden körülmények között csakis az államiságba és a kormányzásba vetett bizalomra épülhet. Erre épült a mindenkori Kínában is. A bizalomnak ezt az egyszerre erkölcsi-

nek és politikainak nevezhető kifejeződését a kínaiak már a legkorábbi, ókori államelméleti munkáikban is hangsúlyosan megfogalmazták, és szerepének igen nagy jelentőséget tulajdonítottak. Elég sok időnek kellett eltelnie, mire a politikai bizalom kérdése az európai gondolkodásban is megjelent. Erre akkor került sor, amikor a nyugati történelem 20. századában már végképp elválni látszottak egymástól az erkölcsi és a politikai cselekvés módozatai. Egyszerűbben szólva: a politikai bizalom fogalma akkor jelent meg a társadalmi gondolkodásban, amikor az erkölcsiség egyre kevésbé volt meghatározó a politikai cselekvés területén.

Ugyanebben az időben tűntek föl a történelemszemléletben a szociológiának – mint akkoriban még viszonylag új tudományágnak – a szempontjai is, vagyis a történészek a különféle társadalmi események, változások vizsgálata során egyre gyakrabban tettek fel például erkölcsi és pszichológiai kérdéseket. Erről megint csak azt kell mondanunk, hogy a viszonyközpontú kínai gondolkodás – természetéből következően – mindig is számolt társadalomlélektani megfontolásokkal, fontosságukat folyamatosan hangsúlyozta, legnyilvánvalóbban és előttünk is jól ismertén például Konfuciusz filozófiája. Ennek tehát a Nyugat országaiban a 20. században érkezett el az ideje, akkor is inkább a társadalomtudományos gondolkodást foglalkoztatta, sokkal kevésbé a politikai gyakorlatot.

Így történt, hogy egyértelműen fény derült e szempontok (társadalomismereti megfontolások és tapasztalatok) kulcsszerepére. *„Az állam polgárai és vezetői közötti konszenzus hiánya kormányozhatatlanságot eredményezhet, amikor is az irányító szervezetek vezetői teljes mértékben cselekvőképtelenné válnak. A bizalom elvesztése következtében úgynevezett legitimizációs válság jöhet létre”* – jelentette ki a múlt század hetvenes éveiben a német történész, Theodor Schieder. Az újkori politikai gondolkodásban korábban ennek a kérdésnek nemigen lelhető föl részletesen kifejtett és a gyakorlatban is alkalmazható irodalma. Mindez azért függ össze szorosan a szabadság kérdésével, mert a társadalmi bizalom megléte önmagában is garantálja a konszenzus mértékével arányos szabadságfokot, ilyenkor az egyéni szabadság szavatolása érdekében az államszervezet nem kényszerül a társadalom tagjai számára politikai garanciákkal előállni. Ily módon a szabadság minden kér-

dése egészen más módon és más súllyal kerül szóba a társadalmi konszenzussal bíró közösségekben, mint a „legitimizációs válsággal” (azaz bizalmi válsággal) küzdő társadalmakban.

Ugyancsak morális megfontolásból a régi kínai gondolkodás nem tartotta helyesnek az egyéni vágyakból és célokból történő következtetést a kívánt társadalmi formákra (társadalmi berendezkedésre). Azok a társadalmak ugyanis – legyenek bármilyen berendezkedésűek (Arisztotelész szavaival: monarchikusak, arisztokratikusak vagy demokratikusak) –, amelyek nem a jelen mértéktartó, azaz biztonságos fenntartására törekednek elsősorban, hanem az egyénileg vágyott jövőbeli célok elérésére, e távolabbi célok teljesülése érdekében arra kényszerülnek, hogy a közösség és az egyes ember számára is sokkal szigorúbb, kötelező érvényű életvezetési szabályokat írjanak elő. Ezek a szabályok minden tekintetben korlátozóak. A kitűzött távolabbi célok (mint például a „haladó” európai társadalmak némely megvalósíthatatlan ideája) a lehető legnagyobb szabadságot és jólétet ígérnek ugyan a jövőben, ám társadalmuk tagjaitól jelentős mértékű szabadságról és jólétről való lemondást várnak el a jelenben. Efféle áldozatokra nem szabad rávenni, még kevésbé rákényszeríteni a társadalom szereplőit – vélték a politikaelmélet kínai konstruktörrei, ezért nem alkottak soha társadalmi utópiákat. Sem falanszter jellegű túlszabályozottakat, sem „vad, költői szabadságot” követelő forradalmiakat.

Történelmük változatlanágának pedig – a fenntartáselv minden mást megelőző fontossága mellett – az a magyarázata, hogy a kínaiak felettébb kockázatosnak tartották sosem próbált társadalmi körülmények létrehozását, legfőképpen bizonytalanul megvalósítható jövőbeli célok érdekében. A kitűzött célok elérésére alkalmassá tett, mérnöki koncipiált sokaság létrehozása pedig szóba se jöhetett a régi kínai államelméletek tervezőasztalainál. A kínaiak józan, gyakorlatias gondolkodását messze meghaladták az olyanféle vállalkozások, amelyek bátran belevágnak egy mesterséges társadalom mesterséges szereplőinek (az ideális ember-típusnak) az előállításába. Saját elhatározásból és saját erőből soha nem vállalkoztak efféle.

Ezért állíthatjuk joggal, hogy a kínai történelem a 20. század második évtizedében véget ért. Kína az utolsó császári dinasztia

bukásáig, 1911-ig volt Kína. Az ezután következő történelmi események és társadalmi változások már nem a kínai történelem részét képezik, ezek mind a nyugati világ történelmi konstrukcióját követik. A társadalmi, politikai és kulturális minták egyike sem származik saját elképzelésből, természetesen a hozzájuk tartozó ideológiák sem. A köztársasági, majd a kommunista Kína is társadalmának ideológiáját a nyugati világtól kölcsönözte. A régi Kína egészére nézve talán a szovjet közvetítéssel érkezett – ugyancsak európai eredetű – marxizmus bizonyult a legártalmasabbnak, ám hosszabb távon mégis a nyugati ipari civilizáció térhódítása és ennek következményei szorítják ki a köznapi élet minden területről a régi Kína szellemi értékeit.

*

Amikor Dante azt írja az Isteni színjáték egyik paradicsomi jelenetében, hogy a legteljesebb szabadság az, amely Isten akaratán belül marad, leginkább pedig amelyik teljességgel egybeesik azzal (megkívánja a boldog lét, *„hogymindig a nagy Akaratba férjünk, / és minden vágyunk azzal essen össze”*), akkor mintha egyszerre valaná a Csuang-ce-féle metafizikai szabadság elvét, a viszonyközpontú gondolkodás kölcsönösségelvét és a nyugati hős önkorlátozásának feltétlen szükségességét. Azt állítja, hogy *„csak arra vágyhatunk, amink van”*, majd magyarázattal szolgál a különös korlátra: *„De mondd: kiket itt üdvözülve látok, / nem vágytok innen magasabb csucokra? [...] Ha felsőbb körbe volna jutni vágyunk, / ellenkeznek a Renddel, az örökkel, / mely e gyűrűbe keríté világunk”*. Vagyis Dante szerint az isteni akarat mint világrend, mint világtörvény jelenik meg, és szab határt a boldogító szabadságnak. „Makrokörülmenyként” korlátozza az ember szabadságát egyfelől, másfelől pedig a földi „mikrokörülmenyek” kényszerítik a féktelen emberi szabadságvágyat józan mértéken belül maradni. Egyszerűbben szólva: ez nem más, mint a középkori európai ember istenhitéből származó fegyelmezettség és mértéktartás spon-tán megvalósulása.

Ekkor tapasztalhatjuk utoljára, hogy hasonlóan mondható a nyugati és a keleti ember önképe. Mindkettő szükségét érzi, hogy saját elhatározásából korlátozza szabadságát (amelynek megvaló-

sulása „az élet legbensőbb titka”), és amelynek sikere érdekében makrokörülmények hatalmára hivatkozik, valamint tisztán látja a – Nyugaton később semmibe vett – földi mikrokörülmények (mint például a Schiller által említett „természeti törvények”) erejét is. Ekkoriban még a Nyugat is mindkettőt mint megke-
rülhetetlen szupremáciát tisztelte, azaz nem tévesztette össze e körülmények „hatókörét”.

Ha a dantei gondolatok kínai megfelelőjét keressük, akkor éppen Csuang-ce Szabad kóborlásának a soraiban vélhetjük megtalálni. Csuang-ce mintha pontosan az égi és a földi világ – az embert szigorúan meghatározó és cselekvését megkötő – körülményeire gondolt volna akkor, amikor „a dolgok megkülönböztetésén való felülemelkedés”-ről beszélt. Ugyanis éppen a dolgok szigorú (mérnöki szemléletű) megkülönböztetése köti a földi világ részleteihez az emberi szellemet legszorosabban, mely ennek következtében belevész ezekbe. Csuang-ce lehetségesnek, sőt üdvösnek véli a felülemelkedést a földi (mikro) állapotokon, és az így nyert abszolút szabadságot pedig már univerzális (makro) mértékűnek és értékűnek tekinti. Talán éppen a *taó*val mint világtörvénnyel egybeesőnek. Ez lenne hát szerinte az emberi szellem tökéletes fölszabadulása, és – talán az érzékelhetőbb összevetés érdekében élhetünk európai fogalommal – ez lenne *üdvözülése* is. A kínai gondolkodás szerint, mint láttuk, ez az *üdvözülés* a legmagasabb boldogságot, vagyis az abszolút boldogságot jelenti. Talán erről a kínai szabadságeszményről is kijelenthető, hogy a középkori nyugati elképzelés szerinti „Rend és nagy Akarat gyűrűjén” belül van még, vagyis a metafizikai térben is mindkét szabadságelgondolás igyekszik mértéket tartani.

A „mértékletesség” gondolatából pedig egyenesen következik egy másik ázsiai kulcsfogalom, az „elég” fogalma. A régi Kínában egészen a modern korig úgy szólván egymás megfelelőinek tekintették a mértékletesség és az elég fogalmát, a nyugati világ szótárából viszont – az „erényes középkort” követően – nyomtalanul eltűnt. Kínában a mértékletesség és az elég gondolata is a már jól ismert konfucianus *viszonosság*elvből származik. A mértékletesség vagy az elég eszménye ugyanis józan, kiegyensúlyozott viszonyt teremtet az egyén szűkebb vagy szélesebb környezetében (akár a

teljes univerzumban) feltűnő szereplők között. Az elég mértékének kijelölése már maga is önkorlátozás, szabadságunk korlátozása. Másképpen szólva: a szükséges felső határának felismerése, mely egyfelől erény, másfelől észszerűség. „*A bölcs az oktalannal és a sarlatánnal szemben tudja, hogy mennyi az elég*” – fogalmazza meg ugyanezt a tételt a latin szentencia, természetesen az ókori rómaiak is felismerték az elég fogalmának fontosságát.

„*Ha tehát abban találjuk meg a boldogságot, hogy minél nagyobb méretű dolgokat cselekedjünk és válasszunk, a kicsiny méretűektől pedig óvakodjunk, és ilyeneket ne is tegyünk, mi biztosítja számunkra az élet üdvösségét?*” – teszi fel a kérdést Platón, de nemcsak kérdez, hanem mindjárt állít is egyben: azt állítja, hogy a mértéktartásért cserébe „az élet üdvösségét” kapjuk. „Egyesek úgy vélik, hogy a boldogság erény, mások, hogy okosság, ismét mások azt tartják, hogy valamiféle bölcsesség, némelyek szerint pedig ezek közül valamelyik a gyönyörrel együtt, vagy legalábbis nem gyönyör nélkül alkotják a boldogságot; sőt vannak olyanok is, akik még a külső javak bőségét is belefoglalják meghatározásukba” – folytatja a gondolatot immár Arisztotelész, majd a Nikomakhoszi etika lapjain kijelenti, hogy „az emberi értelemben vett jó nem más, mint a léleknek [...] a legjobb és legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége”, azaz „a boldogsághoz – mint mondtuk – hozzátartozik a tökéletes erény és a beteljesült élet is”. A fegyelmezettség, az okosság és a jellem mellett tehát Arisztotelész a tökéletes erényt alkotó tulajdonságok közé sorolja a mértékletességet is.

Mindezeknek az elgondolásoknak a mélyén többször is feltűnik a – Kolnai Aurél után általunk is az „élet legbensőbb titkaként” emlegetett – önkorlátozó szabadság, mely mintha ugyancsak az erény feltételeként jelenne meg a kínai és az antik európai gondolkodásban. A szabadság és a boldogság mibenléte azonban sokkal gyakorlatiasabban kerül szóba az antikvitásban, mint a régi kínaiaknál, ennek ellenére mindkét kultúra gondolkodói szorosan összetartozó fogalmaknak tekintik őket. Pontosán ennyire szorosan tartozik a szabadság és a boldogság fogalmához a mértékletesség szép és okos gondolata mindkettőjükénél. Nemcsak a legmagasabb emberi értékek megvalósításának nélkülözhetetlen feltételeként, hanem ezek megóvása érdekében is. Az

antik nyugati világ és a régi Kína józan filozófusainak véleménye ebben a kérdésben tökéletesen megegyezik.

Ami pedig a – kínai szemléletben mindenütt következetesen megjelenő – viszonyközpontú gondolkodást illeti, kimondhatjuk róla, hogy a létező világ egészében való tájékozódásunk legfontosabb eszközének tekinthető. Ez a látásmód segített megalkotni felfogható világunk *összképét*, majd az ember számára ennek az összképnek a tanulmányozása tette lehetővé az eligazodást ebben a világban. Míg az újkori európai gondolkodás feloldhatatlan ellentmondást lát az egyéni szabadság és a társadalmi szükségszerűség egyidejű érvényesítése között (ad absurdum: *mindenfajta szükségszerűség mindenfajta szabadságot kizár, és fordítva*), addig az általunk viszonyközpontúnak nevezett (főként konfuciánus) filozófia – a fentebb vázolt elv és gyakorlat szerint – egyezteti (összevonja, azaz minden élethelyzetben együtt érvényesíti) a szükségszerűség és a szabadság elvét. (Ebben a műveletben is érvényre jut „a dolgok megkülönböztetésétől” óvó kínai szabály.) Az összevonást és az összeférhetőséget is kulcsfogalmunk, a *mértékletesség* teszi lehetővé. Ebből a szerepéből is elég jól látható a legtöbb emberi cselekvésre kiterjedő, sarkalatos fontossága és hatályossága.

A szabadság és a szükségszerűség (egymáshoz finoman igazodó) együttes megvalósulásának lehetőségeit a gyakorlatban sajnálatos módon éppen az európai történelem eseményei igazolják legkevésbé. A puha egymáshoz igazítás – az európainál szűkebb – módokat pedig legkézenfekvőbben a „mozdulatlan” vagy „észrevétlen” régi kínai történelem keretei kínálják a társadalmi élet szervezőinek. Az észszerűen felépített ókori kínai államszervezet a körütekintő (egyben persze viszonyközpontú) politikai gondolkodás eredménye, a hivatalnoki rendszer, amely képes volt inspirációt nyújtani az aktív társadalmi munkálkodáshoz – valamint lendületet adott az egyéni élet hétköznapi erőfeszítéseinek –, nem állította szembe egymással a szükségszerűség és a szabadság kérdését. Mert köztudottan kizárólag a társadalmi és az egyéni érdek okos (azaz a kölcsönösség és a mértékletesség elvét is józanul figyelembe vevő) egyeztetése vezet az ún. közjó megvalósulásához. (A mi Arany Jánosunk szavaival: ez az az elv, mely „biztosan lejt a közjó felé”.)

Az európai filozófiai gondolkodásnak nem sikerült ezt a (számomra megfelelő körülményt igénylő) egyeztető műveletet elvégeznie. A társadalmi (még inkább a történelmi) gyakorlat tehát nem is volt igazán sikeres. Spinoza, Hegel, és nyomukban Marx is csak az egykor sokat idézett közhelyig jutott, vagyis annak kijelentéséig, hogy „a szabadság a felismert szükségszerűség”. Ám ez téves állítás, mert a szükségszerűség felismerése nem szabadsághoz vezet, hanem éppenséggel a szabadság korlátainak tudomásulvételéhez. A szabadság és a szükségszerűség egyidejű érvényesítése azonban valószínűleg nem is állt szándékukban. Sokkal nyilvánvalóbbnak látszik, hogy ezzel az axiómának szánt kijelentéssel akadálymentesíteni akarták az utat – akár a „túlságos szabadság” előtt is – forradalmi törekvéseik érdekében.

Európában a szabadság és a szükségszerűség észszerű és létfontosságú, azaz a legapróbb mozzanatokig tökéletes „összjátékának” a felismeréséhez legközelebb F. W. Joseph Schelling járt („a szabadság szükségszerűség, a szükségszerűség pedig szabadság”), ám nem talált követőkre, még a tőle egyébként bőséggel merítők (Hegel és Marx) köreiből sem. Elég jó láthatóan sem a mindenkor nyugati történelemcsinálást, sem az individualitást befolyásoló társadalmi folyamatokat sohasem jellemezte, és ma sem jellemzi önkorlátozás. Az európai történelemben az ún. történelmi szükségszerűség követelményeinek sokkal gyakrabban láthattuk és láthatjuk ma is keménykezű érvényesítését, mintsem a társadalmi törekvések – akár kisebb mértékű – csillapítását. Az önkorlátozás hiányát nyilvánvaló okok magyarázzák minden területen: az újkori európai hősöknek és ideológusaiknak soha nem állt szándékában sem a nyugati világ történelmének szabadságát, sem az individuális autonómiát korlátozni, a legkisebb mértékben sem. Annál szívesebben korlátozták másokét, például a régi keleti világ lakóit.

Ha most megpróbáljuk az ebben a fejezetben sűrűn emlegetett, és a régi Ázsiában több iskola által is képviselt szempontoknak és elveknek a legfontosabbikát megragadni, a hosszas keresgélés és fontolgatás után egyetlen – az eddigieket találóan összegző – fogalomhoz jutunk. Már a korábbiakban idézett elgondolások között és háttérben is (mintegy ezek összegzőjeként) rendszeresen felbukkant, ám eddig még egyszer sem nevez-

tük nevén. Pedig a régi kínai gondolkodás egyik kulcsfogalmáról van szó, mely megkerülhetetlenül következik például a józanság és a mértékletesség elvéből. A kínaiak is pontosan azt a szót használták rá, amit a görögök: *közép*.

A KÖZÉP

„A semerre sem hajlót nevezik középpnek (csung), a sohasem változót nevezik mozdulatlannak (jung). A közép: Az égalatti helyes útja (cseng tao); a mozdulatlan: az égalatti meghatározó törvénye (ting-li).”

(KONFUCIUSZ)

„Mindig a közepet kell választanunk, nem pedig a túlzást, sem nem a hiányosságot, viszont a közép mindig megfelel annak, amit a helyes szabály megkíván.”

(ARISZTOTELÉSZ)

Láttuk, hogy a szabadság sérthetetlen, mindenekfelett álló eszmévé vált az újkori európai filozófiában és a politikai gyakorlatban. Az idézett művekből azt is láthattuk, hogy egészen másként értelmezi a szabadságfogalmat a régi ázsiai gondolkodás, és másként az európai. A kínai bölcsélet számos történelmi, politikai, társadalmi és személyes körülmény által meghatározott fogalomnak tekinti a szabadságot, és ekként veszi figyelembe a társadalmi élet gyakorlatában.

Nem ismeri a szabadságot mint szubsztanciát, a változó körülményektől közvetlenül függő következményként (eredményként) határozza meg. Korlátozása a régi Kína gyakorlatában (a szabadság Arisztotelész által is kifogásolt „túlságos” kiterjesztésével szemben) mindenkor a társadalmi értékek megőrzése érdekében történt, vagyis igyekezett a szabadság mértékét az észszerűség határain belül tartani. Ez volt az ókori Kína politikai filozófiai programja, amely a gyakorlatban a legteljesebb mértékben megvalósíthatónak bizonyult.

A megfelelő mértékű szabadságot is biztosító kormányzás megvalósításához a kínaiaknak szükségük volt az észszerűség viszonylag pontos meghatározására: ennek lett ideális mértéke a *közép*. A mozdulatlan középhez való sikeres igazodás az egyén és a közösség életében is a morális stabilitás kifejeződése, mely a társakkal

és a világ egészével kialakított viszonyaink erkölcsi szilárdságát, „kereteit” jelzi. Az erkölcsi alapú társadalom számára a mozdatlan közép mutatkozott a legbiztosabb igazodási pontnak. „A közép mozdatlansága a legnagyobb tökéletesség. Nagyon kevés ember tudja sokáig megtartani” – állították meggyőződéssel a régi kínaiak, és azt is elárulták, hogy miért. Mert az emberek „a helyes utat nem értik. A kiválóak (hien) túlmennek rajta, a nem kiválóak el sem érik” – magyarázza A közép mozdatlansága című kínai erkölcsfilozófiai mű szerzője, mely „Konfuciusz iskolája által örökbe hagyott erkölcsi tanításokat tartalmaz” – ahogy az ókori szöveget közreadó és kommentáló 12. századi Csu Hszi írja róla.

„A nemes [gondolkodású ember] (k’ün-cī) a közép mozdatlanságát (valósítja meg), a közönséges ember (sziao-zsen) pedig ellenkezésbe kerül a közép mozdatlanságával. A nemes azért valósítja meg a közép mozdatlanságát, mert nemes, és mindig a középhez tartja magát; a közönséges ember pedig azért kerül ellenkezésbe a közép mozdatlanságával, mert közönséges, és nem fél semmitől.”

„Ha az öröm és harag, bánat és boldogság fel sem támad (a lélekben), akkor beszélhetünk egyensúlyról (csung). Ha feltámadnak, de megőrzik a közép mértékét, akkor beszélhetünk harmóniáról (ho).”

Így világítják meg már a mű első bekezdései a „középhez tartás” (igazodás) lényegét és következményeit. Ezekből a mondatokból úgy látjuk, mintha maga a mű, A közép mozdatlansága a legszemélyesebb formában fordulna olvasójához, és elsősorban a köznapi élet gyakorlatában „magánhasználatra” szánná bölcseleti ajánlásait. Csakhogy A közép mozdatlansága nem sokáig időz az egyes embernél, akinek persze szintén épülésére („tökéletesedésére”) szánja e munkát, hanem – azt is mondhatnánk, hogy „régikínai szokás szerint” – hamarosan rátér az egyén társadalmi és politikai viszonyaira, egyszerűbben fogalmazva: az együttélés és együttműködés kérdéseire. Ezekből pedig már egyenesen következnek az irányítási, vezetési, társadalomszervezési és államelméleti kérdések, szempontok és elvek. („Aki tudja, hogyan kell tökéletesítenie önmagát, azt is tudja, hogyan kell kormányozni az embereket.”) Az egyes ember épülésére szolgáló erkölcsi tézisek azonnali, közösségi szemléletű alkalmazásában a kínaiak igen józan és gyakorlatias viszonyulása mutatkozik meg. Az az igény,

amely életre hívta viszonyközpontú gondolkodásukat, a finom, olajozott társadalmi együttműködés égető fontosságának a felismeréséhez és megszervezéséhez is elvezette tudós hivatalnokait.

„A kormányzás mindig az emberektől (hivatalnokoktól) függ. (Az uralkodó) mindig saját maga szerint választja ki embereit. Saját magát mindig az erénnyel (tao) tökéletesíti. Erényét is tökéletesíti, mégpedig az emberséggel (zsen).”

„Csak akinek birtokában van az égalatti legnagyobb bölcsessége (seng), csak az lehet elég okos, elég értelmes, elég bölcs és elég sokat tudó ahhoz, hogy kormányozni tudjon; (csak az lehet) elég nagylelkű, elég kegyes, elég nyájas és elég gyengéd ahhoz, hogy gondoskodjék mindenkiről; (csak az lehet) elég tevékeny, elég határozott, elég szilárd és elég kitartó ahhoz, hogy mindent keményen kézben tartson; (csak az lehet) elég önmegtartóztató, elég komoly, elég középen-álló (csung) és elég egyenes ahhoz, hogy mindenki tisztelje; (csak az lehet) elég rendezett, elég elvi, elég gondos és elég éber ahhoz, hogy megkülönböztetni tudjon.

(Az ilyen ember) mindent átölelő és hatalmas, és (kimeríthetetlen) akár egy mély forrás [...] Megmutatja magát, s az egész nép tiszteli; megszólal, s az egész nép bízik benne; cselekszik, s az egész nép megelégedett.”

Az égalatti világ lakóinak boldogulása érdekében tehát az itt felsorolt erényeket várja el az uralkodótól A közép mozdatlansága című alpmű. De ezt várja el tőle az Ég is, akinek (mint istenségnek) a megbízásából a fejedelem (majd császár) uralkodik az Égalatti világban, és akitől csakis az erény legkiválóbb birtokosai kaphatnak ilyen megbízást. („A nagy erény mindig meghozza az égi megbízatást.”) Továbbá a jó uralkodó „hasonló az Éghez, amely mindent betakar és oltalmaz, s a Földhöz, mely mindent hordoz és támogat”.

Az Ég és a Föld mint „oltalmazó és támogató”, valamint „átalakító és fenntartó” többször is megjelenik A közép mozdatlanságában, nem kétséges, hogy az univerzumnak ezek a tevékenységei azok, amelyeket az erényes (nemes gondolkodású) embernek is ajánlatos követnie, kiváltképp ha uralkodó. Aki képes volt teljesen kifejleszteni a saját természetét, az „képes arra is, hogy segítse

az Ég és Föld átalakító és fenntartó hatalmát". (Az átalakítás itt minden bizonnyal a fenntartás segítségét jelenti, és nem a nyugati hős a földi világot teljes egészében átalakító munkálkodását.)

*

Egy másik konfuciánus alapmű (eredetileg ugyancsak a jól ismert, sokszor és sok helyen emlegetett *Szertartások könyve*, azaz a *Li-csi* egyik fejezete), *A nagy tanítás* is igen jól példázza a régi kínai társadalomszemléletet és gyakorlatiasságot. Mint e tekintetben ropant fontos alapműbe, ebbe is érdemes belelapoznunk, és persze hasznos egy-két bekezdést idézni is belőle. Ezt az ókori művet is ugyanaz a 12. századi Csu Hszi adta közre és kommentálta, aki *A közép mozdulatlanságát*, és akit többször is idéztünk már ebben a fejezetben. Csu Hszi *A nagy tanítást* is az erényességre egyénileg törekvőknek ajánlja, azok közül is leginkább a „kezdőknek”. Ezt írja róla a bevezetőjében: „*A Nagy Tanítás [...] a tanulni kezdők számára az erény (tö) kapuja. [...] Aki tanul, annak ebből kiindulva kell tanulnia, s akkor nagyon valószínű, hogy nem fog tévedésekbe esni.*”

(E helyen feltétlenül szükséges közbevetnünk, hogy az *erényesség* fogalma itt és a régi ázsiai bölcseletben másutt is elsősorban filozófiai kategóriaként jelenik meg, ennek következtében sokkal szélesebb érvényű, mint az újkori európai gondolkodásban, ahol szűkebb értelemben vett erkölcsi szabálykövetést jelent. Ide is a teológia erkölcsstanából származott át a középkort követően, s eközben a fogalom a nyugati szemléletben meglehetősen szekularizálódott, és köznyelvivé vált. Ennek következtében – mint elsősorban a magánélet viselkedési normáira és szabályaira utaló kifejezés – a filozófia szótárából szinte teljességgel kiszorult. A nyugati világban leggyakrabban máig legszűkebb köznyelvi jelentésében használatos.

Ami a fogalomnak e közhelyessé vált modern kori európai tartalmán kívül a régi keleti gondolkodásban még megjelenik, azt talán éppenséggel fejezetünk egyik mottójának szerzője, maga Arisztotelész fogalmazza meg legvilágosabban. Megállapítása a moralitás egészére is vonatkoztatható, akár summázként is. Így szól: „*Egyetlen emberi dologban sincs meg annyira az állandóság, mint az erény szerinti tevékenységekben.*” Nos, éppen erre az állan-

dóságra volt szüksége a régi Keletnek a gyakorlatban, minden magánéleti és közéleti szituációban. Pontosan ezt az állandóságot – másképpen következetességet és tartósságot – igyekeztek elérni és megőrizni a kínaiak a mozdulatlan közép folyamatos szem előtt tartásával. Mint igazodási pont számukra a mozdulatlan közép jelentette a vágyott állandóságot.)

Arisztotelész – csakúgy, mint Konfuciusz és követői – az erényt tartotta a boldogság legfőbb forrásának. Nikomakhoszi etikájában határozottan kijelenti: „*A boldogság döntő tényezője az erény szerinti tevékenység, az ellentétes jellegű tevékenységek pedig a boldogtalanságot szülik.*” Ugyancsak joggal állítja ugyanitt azt is, hogy „*[a]z okosság valamiféle erény*”. Akik képesek mindezek figyelembevételével szervezni és élni az életüket, azok a boldogok: „*[A]tragyog rajtuk az erkölcsi szépség*” – írja Arisztotelész, mintha nála kicsit idősebb kínai filozófustársait folytatná. De gondolhatunk itt Arisztotelész saját, görög előzményeinek folytatására is, a mérték már Platónnál is minőséget jelentett, világosan leszögezte: „*[A] mértéktartó lélek jó.*” A nyugati világ gondolkodói később is életben tartották a közép eszményét, mely a legviharosabb európai korszakokban is fel-feltűnt, mint például a skót David Hume erkölcsfilozófiájában, majd Edmund Burke, a „nagy ír ellenforradalmár” munkáiban. „*A középutas életvitel a boldogság, az erény és a bölcsesség szempontjából a többenél kedvezőbb*” (David Hume).

A nagy tanítás című kínai morálbölcseleti mű – melytől az imént egészen a modern nyugati szemléletig kanyarodtunk – kezdetben ugyancsak a „hatalmas erény” elsajátításának alapvető szempontjait és tételeit sorolja, ahogy *A közép mozdulatlansága*. Ám hozzá hasonlóan már első bekezdéseiből is minduntalan kitekintget az erényesség kérdésének *társadalmi* vonatkozásai felé, sőt hamarosan közigazgatási tanácsokat, majd kormányzási ajánlásokat (elvárásokat) fogalmaz meg. A tanítások szemléletében nekünk is azonnal feltűnik a híres kínai prakticismus, a megfogalmazásban pedig a nyelvi akkurátusság, részletező leírásaik megszokott és élvezetes pontossága.

„*Ha akadna olyan főember (cs'en), aki szilárd jellemű, s más képességei nincsenek ugyan, de szíve mentes a szenvedélyektől, az úgy szólván birtokolja mások képességeit, és ha az embereknek tehetségük van, azt szinte a sajátjaként tudja birtokolni [...], nos, (egy ilyen ember)*

felettebb hasznos lenne! De ha az embereknek tehetségük van, ő pedig irigylő őket és féltékeny rájuk, tehát gyűlöli őket, és ha vannak az emberek között jámborak és szentek, ő pedig ellenkezik velük és gáncsolja őket [...], nos, akkor elmondhatom, hogy (egy ilyen ember) ugyancsak veszedelmes! [...] Látni egy kiváló embert (hien) és nem tudni felemelni (egy hivatalba), vagy felemelni ugyan, de nem idejében, hanyagság. Látni egy gonosz embert (pu-san) és nem tudni eltávolítani, vagy eltávolítani, de nem elég messzire: hiba.”

Az ún. tudásalapú, fejlettnak mondott nyugati társadalmaknak bizony a kínaiaknál sokkal több időre volt szükségük ahhoz, hogy elméletben legalább eljussanak idáig. Hogy felismerjék: az emberi karakter (minőség) az együttműködés szempontjából minden élethelyzetben sokkal fontosabb, mint bármilyen tudás. A tudást meg lehet szerezni, el lehet sajátítani vagy meg lehet vásárolni. Az emberi minőséget nem lehet. Sőt, emberi minőséget előállítani (képezni) sem lehet, a karakter igen ritka, pótolhatatlan érték. Ha megvan, akkor talán fejleszteni lehet – egy kicsit.

A nagy tanítás olyan fejezeteiben, amelyekben nem tartoznak a mű formai erényei közé a szerző(k) meglátásainak pontos, részletező kifejtései, számos helyen velős tömörségű, szólásmondásokra jellemző megoldásokkal találkozunk. Az efféle helyek olyanra gyakorolják, hogy akár egy teljes proverbium-gyűjtemény is összeállítható lenne ennek a rövid bölcséleti műnek okos, frappáns mondataiból. Mindez általában is jellemző a régi kínai filozófiai szövegekre, amelyek azért íródtak ilyen formában, hogy a tanítások könnyen megjegyezhetők és könnyen idézhetők legyenek. Így aztán a kínai köznyelv (évezredek óta!) igen gyakran idézi is a filozófiai művekbe rejtett és időközben népszerűvé vált, „folklorizálódott” szentenciákat. A megjegyezhetőség és idézhetőség ilyen tudatos és következetes figyelembevétele mögött természetesen nevelői szándék húzódik meg. Az erkölcsi tanítások esetében a mindenkor szerzők célja ezzel nyilvánvalóan az volt, hogy tanításaik kulcsfogalmai és alapvetései mindig „kéznél legyenek”, minden pillanatban és minden élethelyzetben figyelmeztessék az embereket az erkölcsi tudnivalókra, szabályokra.

„A beteljesült erény a legnagyobb tökéletesség.” „A tudást a dolgok természetének tanulmányozása fejleszti [...], ami azt jelenti, hogy meg

kell közelíteniünk a dolgokat (wu) és ki kell meríteniünk törvényeiket (li).” „Ha a kisembernek nincs elfoglaltsága, akkor cselekedetei nem erényesek (pu-san), és nincs olyan, amit el ne követne.” „Aki emberséges (zsen), a vagyona (c'ai) árán is önmagát fejleszti; aki pedig nem emberséges, az önmaga árán is vagyonát gyarapítja.”

„Csak ha valaki illő módon bánik háza népével, akkor méltó rá, hogy tanítsa az ország lakóit.” „A szülői szeretet (c'i) az, amellyel a sokaságot (csung) irányítani kell.” „Az a mondás, hogy az ország jó kormányzásához mindenekelőtt a család ügyeit kell rendezni, azt jelenti, hogy nincs olyan ember, aki a családját ugyan nem tudja tanítani, de (családján kívül) az embereket tanítani tudná.” „Az ország nem a haszonlesés által, hanem az igazságosság (ji) által jut igazán haszonhoz (li).”

A nagy tanítás proverbium jellegű megállapításaiban is – a viszonyközpontú kínai gondolkodásból következően – lépten-nyomon megjelennek az együttélés és a társadalmi érdek kérdései. Mégpedig – mint az idézett szövegrészekből jól látható – igencsak egyszerű és meggyőző fogalmazásban. Bárki, aki ezeket olvassa, illetékességet érezhet bekapcsolódni a felvetett kérdésekről zajló (kvázi) diskurzusba.

A kínai államelméleti eszmefuttatásokban minden bizonnyal a „család” fogalma (mint metafora) fordul elő leggyakrabban. Ez sem nélkülözi a céltudatosságot. Mivel családi kérdésekben mindig mindenkinek vannak ilyen vagy olyan tapasztalatai, az ókori Kínában is a családi szellemű kormányzás elve és gyakorlata bizonyult a legerőteljesebbnek és legelfogadhatóbbnak, mindemellett a leghatékonyabbnak is. A családias jellegű társadalmi viszonyok és államirányítás megteremtését a kormányzó főhivatalnokok is igen komolyan gondolták. Ebben az értelemben a család mint társadalmi bázis és mint viszonyulási pont a régi Kínában valóban a politikai közép fogalmának felelt meg. A család – mint minden körülmények között változatlan és megbízható középpont – mintájává vált az államszervezetnek, s a gondoskodó állam valóban biztonságot is nyújtott a kínaiaknak.

A régi Kína társadalombölcséletében és politikai gyakorlatában a legtöbb kérdésben társadalmi értéként jelent meg a közép fogalma. A biztonságos mozdulatlan közép felé tartás (igazodás) igénye és törekvése például Kína egész történelmét jellemzi, sőt

meghatározza. A mozdulatlan, azaz biztonságos közép felé tartás nagyjából három évezredes folyamatossága szilárd konszenzuson alapuló társadalmi törekvést feltételez. A középhez igazodás történelmileg is a veszélytelenség és az egyensúly választását jelentette, *ad absurdum*: a történelem akarásával és csinálásával szemben a történelem „nemakarását” és „nemcsinálását”.

A FORRADALOM

„A forradalom az újkori Európa sajátos politikai alapelménye.”

(FRIEDRICH WEIZSÄCKER)

„A forradalom mint eszme mindig összhangban maradt a régi megfogalmazással: boldogulás egyszer s mindenkorra.”

(JOHAN HUIZINGA)

A forradalom eszméje szöges ellentétben áll a közép „ideológiájával”. A történelem két, egymástól legtávolabb eső megnyilvánulási formájáról van szó. Amennyiben a történelem mindenkor gondolatok testet öltése, megformálódása, ahogy ezt az egyik legjelentősebb 20. századi történész, a már eddig is gyakran idézett R. G. Collingwood nyomán mi magunk is hinni szeretnénk, annyiban a forradalom eseményét történelmen kívülnek, anomáliának kell tekintenünk. „A természet-tudóstól eltérően a történész egyáltalán nem foglalkozik önmagukban vett eseményekkel. Csak azokkal az eseményekkel foglalkozik, amelyek gondolatok külső megnyilvánulásai, s ezekkel is csak annyiban, amennyiben gondolatok kifejeződésai. Lényegében csak gondolatokkal foglalkozik: külső megnyilvánulásuk az eseményekben csak mellékesen érdekli, és csakis akkor, amikor ezek fedik fel számára a gondolatokat, amelyek után kutat.”

A közép eszméje egyértelműen és határozottan magában foglalja az erényesség és a bölcsesség fogalmát (amint azt a keleti és a nyugati világ korábban idézett filozófusainak szavaiból kiolvashatjuk), a forradalmak eszméit és a belőlük származó cselekedeteket azonban nagyon nehéz lenne a történelem morális és megfontolt elgondolásai és tettei közé sorolni. „Úgy tűnik, mintha egy

nagy válság részesei lennénk, mely nemcsak a francia ügyekre terjed ki, de Európa egészére, talán Európánál is többre. Ha minden körülményt figyelembe veszünk, a francia forradalom a legmeglepőbb dolog, ami mind ez idáig a földön történt” – így látja a francia forradalom eseményeit Edmund Burke, s a forradalom kritikusaival együtt példátlan erkölcsi felfordulásnak, világégésnek, sőt végítéletnek minősíti. *„Az erény nevében a legborzasztóbb tolvajlást követik el; a humanitás nevében kétmillió ember pusztul el; a szabadság nevében ezernyi Bastille-t építenek.”* (Joseph de Maistre)

De nemcsak a történelmi haladáseszme ellenzői, a konzervatívok körei ítélték el ilyen szigorúan a francia forradalmat, hanem például maga – a rajongó felvilágosult – Herder sem volt képes a véres párizsi eseményekben a haladás előremutató jeleit felismerni. *„Gyakran azt kívánom, hogy bárcsak ne is éltem volna meg ezeket az időket, és kétes következményei ne maradtak volna örökül az enyéimre; sohasem osztottam benne bohókás, gyermeki örömmel. Vigasztalt azonban az a gondolat, hogy egy magasabb rendű háztartásban élünk, amely ért hozzá, hogy idejében elkészítse a rösszből a jót, gyakran a legrosszabból a legjobbat.”* Ennek a „magasabb rendű” háztartásnak a főszereplői a herderi történelem és a benne szüntelenül tökéletesedő emberi nem. *„Az emberiség korosabb és nagyobb Franciaországnál; akkor is élni fog, amikor e forradalom tűnékeny eseményeiről már nem fognak beszélni”* – így vigasztalta magát Herder, a haladáseszme lelkesült kispapja.

Hegel, ugyanennek az eszmének a pápája pedig némi cinizmus-sal az egész történelmi fejlődés árának tekintette a mindenkori pusztítást és veszteségeket, a legfájdalmasabbakat is. *„[H]a a történelmet annak a vágóhídnak tekintjük is, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok boldogságát és az egyének erényét, gondolatban szükségképp felvetődik a kérdés: kinek, mely célnak érdekében hozták e roppant nagy áldozatokat.”* Mivel a társadalmi haladás feltartóztathatatlan folyamat (más szóval: történelmi szükségszerűség), Hegel sem juthat más következtetésre, mint Herder: *„Ez a nagyember előjoga: ismerni és kimondani az abszolút akaratot. [...] Így alapította Théseus Athén államát; így ragadta meg a francia forradalomban valami félelmes erőszak az államot, az egészet magát. Ez az erőszak nem despotizmus, hanem zsarnokság, tiszta rémítő uralom; de szükségszerű és jogos, amennyiben az államot mint valóságos*

egyéniséget megteremti és megőrzi [...] Nincs fogalma jóról és rosszról, gyalázatról és aljasságról, álnokságról és csalásról; mindennek fölötte áll, hiszen benne a rossz megbékélt önmagával.”

Hegel szerint ugyanis a „világtörténelmi egyének” – még ha „névtelen, tulajdonságok nélküli szellemalakok” is, akiknek „nem voltak elődeik és nem voltak követőik sem” (állítja a francia forradalom eszméihez Napóleon idején is végig hű történész, Jules Michelet) – bármit tesznek, bármilyen mértékű pusztítás árán teremtik is meg „a fejlődés társadalmi feltételeit”, nem tesznek mást, csak a Világszellem Akaratát hajtják végre. Ez a rendeltetésük, és mint láttuk, felette állnak minden törvénynek és minden erkölcsi szabálynak. *„Hatalmuk abban áll, hogy nem tisztelnek semmiféle korlátot.”* Minden korban előjoguk és kiváltságuk a rombolás, még akkor is, ha közreműködésükkel a világtörténelem egyes korszakaiban „a műveltségnek egész óriási szerzeménye megsemmisült, s újból előről kellett kezdeni, hogy teszem ama kincsek megmentett romjainak némi segítségével, mérhetetlen erő és idő többszörös latba vetésével, bűnök és szenvedések árán, ismét elérje ama műveltségnek egyik, valamikor már megszerzett régióját” – foglalja össze az általa világtörténelmi egyéneknek nevezett hivatásos történelemcsinálók feladatát Hegel.

Mind e pusztítás közben azonban (mivel egy „magasabb rendű háztartásban” élünk) minden egyes áldozattal előrelépünk egy-egy jelentős szabadságfokot, és rendületlenül haladunk a teljes tökéletesedés felé. Hullahegyeket hagyunk ugyan magunk mögött, de haladunk. Ez a forradalmi lendület viszi előre az emberiséget, egy-egy ilyen forradalom bőven megér ennyi áldozatot. Hegel kimagyarázza és fölmenti a rombolókat, s az áldozatoktól nem tűr egyetlen panaszszót sem. *„[T]ekintve általában az erénynek, erkölcsiségnek, a vallásosságnak is sorsát a történelemben, nem kell a panaszok litániáját hallatnunk, hogy a jóknak és jámboroknak gyakran vagy éppenséggel legtöbbször rosszul megy a sorsuk a világban, a gonoszoknak meg rosszaknak ellenben jól.”* Illik végre tudomásul venni, hogy „a világtörténelem [...] az egyéneket egészen kihagyja a játékból”. Így állunk hát a német idealizmus elgondolásai szerint a történelemmel, legfőképpen a forradalmakkal. *„[A] világtörténet magasabb szinten mozog, mint amilyen az, amelyen a moralitás sajátos helye van”* – szögezi le Hegel.

A minden moralitáson és józan számításon átgázoló „történelmi haladás” mozgatóerejére kétségbeejtő magyarázatokat kapunk az ész századának gondolkodóitól. *„A történelem nagyjából abból a szenvedésből áll, amit a büszkeség, az ambíció, a fukarság, a bosszúvágy, az elvahajhászás, a zendülés, a képmutatás, a korlátlan lelkesedés és mindenféle rendezetlen mohóság hozott a világra”* – állítja Edmund Burke. Nem állít kevesebbet Kant sem, legfeljebb kevésbé részletezi az okokat, és rámutat az okok okára is, a „társiatlan társiasságra”. Vagyis azt mondja – némi megértéssel, talán együttérzéssel –, hogy az ember örült történelmi cselekedetei éppen megoldhatatlan társadalmi helyzetéből, a társiatlan társiasságból származnak: tehetetlenül, reménytelenül és kényszeresen cselekszik. *„Becsúgytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva kíván rangot szerezni az ember társai között, akiket nem tud elviselni, de elhagyni sem.”*

Kétségtelen, hogy a nyugati hős meglehetősen kiegyensúlyozatlan viszonya önmagával és a világgal (benne istenével) nem teremt elégedettséget, nem teremt nyugalmat a szívében. Ebből származik a reneszánsz évszázadai óta egyre fokozódó, már-már fékezhetetlen aktivitása (Fichte: az ember *„reine agilität”*), melyet az újkorban már nembelisége jellemzőjeként tartunk számon. Aktivitásának növekedése egyre nagyobb szabadságot követel, ennek következtében pedig nemcsak istenétől kerül egyre távolabb, hanem önmagától, embervoltától is. Ettől már csak egyetlen lépés az őt kétségbe ejtő, és számára immár amúgy is haszontalannak látszó ontológiai gondolkodásmód megtagadása, a létkérdések elhallgatása. Ezzel pedig szorosan együtt jár a múlt, a történelem tagadása, a jelen céltalansága és az agresszív „politikai futurizmus”.

A liberális idealista Benedetto Croce szerint a 20. századi történelemellenesség, haladáshit és utópista jövőképgyártás bátorította a század legszélsőségebb politikai képzelgőit. Ez a magatartás *„az ellenállhatatlan forradalmi lendület színében szokott jelentkezni”*, írja a filozófus történész 1932-ben, *„bálványa: a múltnélküli jövő, az ugrásként elképzelt haladás[...] Imádja az erőt az erő kedvéért, az újat az új kedvéért, az életet az élet kedvéért, amelynek nincs szüksége arra, hogy fenntartsa a kapcsolatot a múlttal, és saját munkáját annak művébe illessze bele.”* Számára az élet nem több, mint maga

a *„puszta vitalitás”*, amely azonban *„azzal az igénnyel lép fel, hogy ő maga a tartalom”*. (Schiller: *„A rosszak jussa az élet maga.”*)

Croce azt is látja, hogy a „puszta vitalitás” szemléletéből fakad a politikai futuristák türelmetlensége a történelmi hagyomány iránt, és az a tévhitük, hogy *„ami elmúlt, az meghalt – pedig akinek szeme van, látnia kell, hogy a múlt örökké él és hat a mindenkori jelenben”*. Kétségtelenül igaz, hogy a múlt eddig még a legpusztítóbb forradalmakat is túlélte, sohasem sikerült a múltat „végeképp eltörölni”. Komoly kérdés azonban, hogy miképpen élheti túl (túlélheti-e) az olyan nem viharos, nem forradalmi jellegű változásokat, mint amilyené a „puszta vitalitás” mint életelv (sőt kultusz) erősödött a második világháború és Croce halála (1952) után, egészen napjainkig. Erre nézve még nem áll rendelkezésünkre tapasztalat: eddig kizárólag politikai indíttatású restaurációk megvalósulását láthattuk a történelemben, rövidebb-hosszabb korszakokat meghatározó vagy jellemző erkölcsi és életelvek visszatérésének még nemigen lehettünk tanúi.

A „puszta vitalitás” életelvének térnyerését vagy inkább hódítását nem kis mértékben az is elősegítette, hogy az egész világ szívesen hitte: az ember felemelésének (vagy spontán fejlődésének) leghatékonyabb eszköze az emberi elme, vagyis az ész, mely felvilágosodás kori felszabadítása óta egyfolytában *csodákat* tesz, és amely *korlátlan* mértékben áll rendelkezésünkre. Végtelen hatalma és végtelen lehetőségei máig azt sugalmazzák az embernek, hogy az egész világ birtokba vehető, és hasznunk, örömeink szolgálatába állítható.

Ha a világ pontról pontra megismerhető és teljes egészében birtokba vehető lenne, akkor ebből arra kellene következtetnünk, hogy az emberi észnek mint megismerő szerkezetnek a működése azonos a világban zajló folyamatok rendszerével. *„Az ész nem más, mint a rendszerre való képesség. Az ész érdeke pedig az ismeretek lehető legnagyobb különféleségének a lehető legmagasabb egységben történő megjelenítése. Ez a követelmény maga az ész lényege.”* (Martin Heidegger) Vagy másképpen: a rendszer *„a sokféle ismeret egysége egy eszme alatt.”* (Immanuel Kant)

Úgy látjuk azonban, hogy a heideggeri „legmagasabb egység” és a kanti „egy eszme” képes ugyan rendszerbe foglalni az ész által feltárt természettudományos ismeretek óriási mennyiségét, ez-

által képes az anyagi világ közvetlen közelébe férkőzni, sőt engedelmességre bírni és átalakítani magát az anyagot, ám nem képes megbízható ismereteket szerezni az anyagon túli (metafizikai) világról (benne magáról az emberi természetéről), és nem képes az innen megszerzett töredékes, csonka tudásból „magasabb egységet” alkotni.

Ebből következik, hogy az ész súlyosan téved, amikor a történelem eszméit és mozgásának irányait mérnöki pontossággal megismerhetőnek és tervezhetőnek véli, vagy ilyenként láttatja. Mi úgy látjuk, hogy az általa megszerzett történelmi ismeretekből egyáltalán nem képes „magasabb egységet alkotó” következtetéseket levonni. Ez pedig egyértelműen azt jelenti, hogy nem képes a történelmet (benne önmaga, az emberi ész rendeltetését) olyan mértékben megismerni, mint az anyagot, leginkább pedig nem képes hasonlóképpen szabályozni, megbízhatóan alakítani. De – történelmi kontextusban – nem képes saját jellemző viselkedését előrevetíteni, sejtetni sem. Történelmi konstrukciókat az emberi ész csakis utólag tud létrehozni.

Vagyis bármilyen hatalmat ígér is számára a mérhető és megismerhető, majd tetszés szerint alakítható világegész felett a természettudományos gondolkodás és tapasztalat, az innen szerzett tudás a történelemre sem mint isteni kinyilatkoztatásra (Schlegel), sem mint emberi műalkotásra (Nietzsche) nem vonatkoztatható, nem alkalmazható. A történelem valami egészen más.

Az észuralom korszakaiban nem könnyű ezt elfogadni. Különösen a megszállott történelemcsinálók képtelenek rá. Pedig hány csúnyán bukott forradalmuk bizonyítja eltúlzott önbecsülésüket és képtelen számításukat, mennyi fölösleges hullá maradt utánuk. Ennek következményeit nemcsak a minden esetben kötelezően megtagadott múlt bánja, hanem a tévútra kényszerített jelen és jövő is. Nincs pusztítóbb a féktelen történelmi tettvágynál.

*

„Higgye el, nem mondom azt, hogy ezek a legyek a kocsirúdon, akiket Párizs széplelkeinek neveztek, nem zümmögtek rettenetesen, de nem ők borították fel a kocsit: a kocsis aludt el!” – ezzel a szellemes képpel

magyarázza a francia forradalom kitörésének okát *Johannes von Müller* svájci történész, egy ideig Goethe és Herder barátja Weimarban, később Napóleon nagy tisztelője.

Tényleg, kik is valójában a mindenkori történelemcsinálók? Tekintélyes, okos és megfontolt urak (esetleg hölgyek) vagy a politika körül okoskodó „zümmögő széplelkek”? „Névtelen, tulajdonságok nélküli szellemalakok”, akiknek „nem voltak elődeik és nem voltak követők sem”? A saját életüket is minduntalan elhibázó, oktalan átlagemberek vagy az utca barbár népe? Tudós urak, akik az intellektus és az erkölcs harcosai vagy hatalmuk határait feszegető uralkodók? Esetleg egy másik hatalom, a pénz? Vagy mégiscsak a gondviselés?

„A francia forradalom elpusztította a régi rendet, éppen akkor, amikor az a legjobban teljesített” – állítja *José Ortega y Gasset*. Ortega minden bizonnyal arra gondolt, hogy szép lassan a monarchia, majd az alkotmányos monarchia államformája is elvezetett volna a társadalmi igazságosság állapotához. Erőszak nélkül is megvalósultak volna a francia forradalom eszméi; azután pedig az így megteremtett társadalmi állapotok békés tökéletesítésével akár az örökkévalóságig elfoglalhatta volna magát az európai ember. Forradalmi türelmetlenség és áldozatok nélkül. Vagyis a régi rend nyugodtan a helyén maradhatott volna. Képviselői nem állították volna fejre a világot, a forradalmárok többsége ugyanis nem az uralkodói házak, nem is az udvari előkelőségek köréből kerül ki, nekik nem érdekük történelmet (politikai változtatásokat) csinálni, de a fantáziájuk sem eléggé fékezhetetlen hozzá. Elsősorban kiváltságos helyzetük megőrzésében érdekeltek, vagyis abban, hogy a bakon „el ne aludjon a kocsis”, és hogy a kocsi azért haladjon közben (legalább egy kicsit) a „közjó felé”.

„Az erényességben kiváló férfiak úgyszólván sohasem támasztanak zavart” – állapította meg már *Arisztotelész*, igaz, azt is hozzáfűzte, hogy „mert kevesen vannak a tömeggel szemben”. De nyilván nem csak ezért. Bárhol a világon nehéz „erényességben kiváló” férfiakat elképzelni, akik izgatottan készülnek „zavart támasztani”, felfordulást okozni. Ha tehát ők sem láznak, akkor a forradalmárok köréből igen nagy valószínűséggel ki kell zárunk ezeket a korábban tekintélyesnek, okosnak és óvatosnak minősített férfiakat (esetleg hölgyeket) is, akiket intellektusuk és erkölcsiségük is

minden bizonnyal féken tart, valamint nem is eléggé bátrak. Régebbi időkben a társadalom többi szereplőit őket nevezték „nadrágosoknak”, azaz írástudóknak vagy értelmiségieknek. Ők inkább lázítanak, mintsem láznak, vagyis hergelik az utca népét. Az elszánt, aktív forradalmárok köréből kizárhatjuk továbbá az igazán tudós (vagyis nem exhibicionista és nem is izgága) megfontolt urakat, és a monarchiák korában politikai hatalommal még csak korlátozottan bíró pénzt is.

A forradalmár történelemcsinálók táborában maradtak hát az „oktalan átlagemberek” meg az „utca népe”. Természetesen vezethet véres forradalomhoz olyan mozgalom is, amely mondjuk rendi ellenállással veszi kezdetét (ez történt a francia forradalom esetében), ám az utcákon már mindig a lakosság, a sokadalom fegyverkezik és harcol. Létszámát tekintve a városiasodó újkorban már mindenhol ez volt a többség, ez volt maga a „nép”. Vajon tudta-e a nép, hogy pontosan mi ellen harcol, és hová vezet a harca? Az utóbbit egészen biztosan nem tudta, nem is tudhatta. (Látuk, hogy még a felvilágosult idealisták filozófusai sem tudták. Vagy azért, mert semmit nem láttak, mint például Herder, vagy azért, mert rosszul látták az irányt, mint például Condorcet.) De még a harmadik rend reprezentánsai (az utcákon többségükben mint *sans-culotte*-ok) sem tudták, s eredetileg talán nem is akarták odáig vinni az eseményeket, ameddig végül eljuttatták.

„[A]z államrendet is ugyanúgy kell megvizsgálnunk, mint amikor valaki véleményt formál magának hitvány vagy derék emberekről; ha a valóságnak megfelelően akar ítélni, akkor nem az élet békés, nyugodt szakaszait figyeli meg, hanem a balsors válságait és a jó sors sikereit, mert azt tekintjük a kifogástalan férfi egyetlen ismérvének, hogy bátran és nemesen el tudja viselni a legnagyobb sorsfordulatokat” – közli velünk pontos és igen helytálló megállapítását (a helyes politikai magatartás ókori alapszabályaként is) Polübiosz, aki történetíróként, diplomataként és katonaként is megbízható tapasztalatokra tett szert. Ám kétséges, hogy kora vezető férfiegyéniségei hallgattak-e rá, és képesek voltak-e az általa mércének tekintett viselkedésre. Az egészen kifogástalan ókori férfiak a „legnagyobb sorsfordulatok” közepette is bizonyára igen fegyelmetten és bölcsen viselkedtek, és sohasem „támasztottak zavart”, csakhogy a nép, a sokadalom akkor sem ilyen jellemekből

állt. Még kevésbé a későbbi európai, iparosodó nagyvárosok népe az ész századában, amikor lázad és gyilkol, amikor a mindenhatónak vélt ész fogalma és szerepe annyira elválik az értelem fogalmától és szerepétől (Kant), mint még soha azelőtt.

„Aki megkérdőjelez egy intézményt vagy egy életmódot, az választ követel. A racionális érveléssel alátámasztott válasz valószínűleg maga is további, hasonló típusú kérdésekhez vezet. És valószínűleg minden válasz örökös kételyt és tagadást szül. Ha megengedett az effajta kétkedés, az emberi lélek nyugtalanná válik, mert nem talál végső választ kérdéseire. Amint megkérdőjelezik az alapokat, lehetetlen állandóságot létrehozni. [...] Nyugvópont nincs sehol, nincs rend, nincs meg a nyugodt, harmonikus és kielégítő élet lehetősége. Az effajta ostromoktól meg kell védeni mindazt, ami szilárd. [...] Az állam mint emberi konstrukció védtelen azonban azokkal az örök kérdésekkel szemben, amelyeket az ateisták és a haszonelvűek minden nemzedéke feltesz: Miért így kell élni és nem másképp? Miért kell éppen ennek a hatalomnak engedelmeskedni, és miért nem egy másiknak, vagy miért kell egyáltalán bármelyiknek?” (Isaiah Berlin). Amikor saját maga és utódai számára társadalmi berendezkedést konstruál az ember, vajon képes-e ezt a szempontot figyelembe venni? Érdekli-e a forradalmárt művének tartóssága? Vagy csak gyors elégtételt kíván venni a hatalom korábbi birtokosain? Történelminek bizonyuló cselekedetei következményeivel pedig nézzenek szembe és küzdjenek meg az utána következő nemzedékek?

Mivel a forradalmak esetében többségében rögtönzött műről van szó, a következmények meglehetősen kiszámíthatatlanok, és nem is tervezhetők felelősséggel. (Hány hópehely is kell pontosan a lavina kialakulásához?) A legnagyobb körültekintéssel és munkával előkészített, valamint megvalósított forradalom a világtörténelemben minden kétséget kizáróan a nagy októberi szocialista forradalom (NOSZF) volt. Eredménye, az ideológusok terveinek többé-kevésbé megfelelő szocialista társadalmi berendezkedés, talán ezért vált a leghosszabban fennálló forradalmi „vívmánnyá”, mely jól tűrte a folyamatos, olykor nem is jelentéktelen módosításokat is („permanens forradalom”). Mégis csak kísérlet maradt, igaz, az emberiség történetének legnagyobb szabású kísérlete.

Hiba csúszott ugyanis a tervezők számításába: nem sikerült megfelelő súllyal számításba venni az emberi természet jellemzőit.

Amelyeket persze azelőtt sem, és akkor sem ismert kellőképpen senki, sőt azóta sem ismer. Nem is lenne könnyű helytállóan megítélni az emberek természetét (ha létezik ilyen egyáltalán). Egyrészt erőnkön felüli feladatnak tűnik (látjuk az erre irányuló tudós igyekezet csekély eredményét), másrészt lehet, hogy nem is nagyon akarjuk tudni, milyen is az ember, halálosan félünk az eredménytől. Nehogy kitudódjon az igazság: az emberi természet egyáltalán nem árulkodik nemes *genusról*, ráadásul az *emberi nem sem összességében, sem egyénileg nem fejlődik*, nem tökéletesedik. A fejlődésképtelen emberi intellektus és emocionalitás a faj tartós fenntartására sem alkalmas, eléggé változatlanok látszik. Kétséges a megmaradás.

„Valamennyi képességünk réges-rég hiánytalanul készen van” – állítja Burckhardt már többször emlegetett 1872–73-as bázeli egyetemi kurzusában. Ami pedig az ember morális fejlődését illeti, hozzáteszi: „Az erkölcsösség mint erő – mint potencia – semmivel sincs magasabb szinten [...], mint úgynevezett barbár korokban. [...] A jó és a rossz, a szerencse és a balszerencse a különböző korokban és kultúrákban körülbelül és nagyjában-egészében alighanem kiegyenlítődött. [...] Vélelmünk, hogy az erkölcsi haladás korában élünk, föltöbbs nevelés.” Szellemi, értelmi állapotunk fejlődéséről is van véleménye: „Még az intellektuális fejlődés fokozódását is kétségbe vonhatjuk, hiszen áttekintésünk [...] az egyedi tényekre irányuló speciális felfedezések tömkelegétől mindinkább elhomályosul.”

A specializálódásról és ennek következtében „áttekintésünk elhomályosulásáról” és beszűküléséről Burckhardt előtt éppen egy évszázaddal már Adam Smithnek is megvolt a maga meglehetősen markáns véleménye. Olyannyira határozott és szépen kifejtett véleménye, hogy érdemes hosszabban idéznünk: „A munkamegosztás fejlődésével a munkájukból élők legnagyobb részének, azaz a nép nagy tömegének foglalkozása gyakran csak néhány, egy vagy két igen egyszerű műveletre korlátozódik. [...] Annak az embernek, akinek egész életét néhány egyszerű művelet végzése tölti ki, amely műveleteknek eredménye is talán mindig vagy csaknem mindig ugyanaz, nincs alkalmja, hogy képességeit kifejtse [...] Természetes tehát, hogy elveszti az ilyen szokások gyakorlatát, és általában olyan tudatlan és ostoba lesz, amilyen emberi lény csak lehet. Szellemének megmerevedése nemcsak arra teszi őt képtelenné, hogy kedvvel vagy

egyáltalán részt vegyen valamely okos beszélgetésben, hanem arra is, hogy bármiféle nagylelkű nemes vagy gyengéd érzelem keljen benne, és ennek folytán megfelelő ítélőképessége legyen a mindennapi élet rendes kötelességeinek felismerésére.”

A nyugati világ történelmében szorosan ezzel a fejlődésképtelenséggel (visszafejlődéssel) összefüggésben jelentkezik e társadalmak talán legjellemzőbb sajátsága: a változások türelmetlen követelése. A változások gyors egymásutánja ugyanis könnyen kelti a haladás illúzióját, mint nélkülözhetetlen „haladáspótló” jelenségre az újkorban folyamatos igény mutatkozik. Miközben az emberi közösségekben egyfelől az *állandóság* óhajátást tapasztaljuk; melyet az életösztön, a biztonságos megmaradás igénye állít a közösségek tagjai elé mint alapvető követelményt, másfelől az örökös többre és jobbra vágyás a változások végtelen sorát követeli, más szóval: az *állandótlanságot* teremti meg. (Úgy gondolom, hogy az emberi természetet jellemző eddigi megállapításaink közé máris fölvehetjük – szorosan a kanti „társiatlan társiaság” mellé – az „állandótlán állandóság” ugyancsak jellemzően ellentmondásos fogalmát.) Ez az, amit Isaiah Berlin – mint láttuk – az „ateisták és a haszonelvűek” nyakába igyekszik varrni. Attól tartok azonban, hogy az „állandótlán állandóság” szüntelen igénye sokkal szélesebb körben jellemzi az emberi közösségeket.

Az is lehet, hogy ezt a jelenséget Alphonse de Lamartine, a franciák kitűnő írója és politikusa ragadta meg legszellemesebben és leghihetőbben, amikor alig néhány évtizeddel a régi világot minden tekintetben felforgató eseményekkel teli és óriási áldozatokat követelő francia forradalmat követően (1831-ben), az újabb forradalmi hullám okát egyszerűen azzal magyarázta, hogy „Franciaország unatkozik”.

(Hogy a történelmi változásokra való folyamatos vágyódást ez a megjegyzés magyarázza legkifejezőbben, azt az is igazolni látszik, hogy szegény Lamartine-nek, talán ez a legnépszerűbb, leggyakrabban idézett mondata. Ezen a ponton semmiképp sem felejtethetjük el felidézni Blaise Pascal jól ismert lélektani eszmefuttatását e tárgyban, amelynek idevágó – a tömegember történelmcsinálását magyarázó – tézise is igencsak meggyőző: „Semmi nem oly elviselhetetlen az ember számára, mint teljes nyugalomban maradni szenvedélyek, ügyek, szórakozás és tevékenység nélkül. Az

ember ilyenkor saját semmiségét, elhagyatottságát, függőségét, gyengeségét, ürességét érzi. Visszafojthatatlanul feltör lelke legmélyéről az unalom, a sötétség, a szomorúság, a keserűség, a bosszúság és a reménytelenség.)

*

Az eddig soroltakon túl a revolúciós változások leghatékonyabb erejeként, sőt motorjaként tekinthetünk arra a minden egyes forradalmi ideológiában feltűnő jelenségre, amely a *változtatók*, azaz a forradalmárok erkölcsi fölényét hirdeti a múlttal és a mindenkori jelennel szemben. Olyannyira, hogy nem tudunk róla, valaha is erős kétség bénította volna a forradalmárok lendületét, kételkedtek volna tetteik jótékony hatásában, eredményeiben. Mindig volt bátorságuk a „jövő képviselésében és érdekében” cselekedni.

Burckhardt szerint ez a vélekedés Rousseau óta vált a történelemcsinálók meggyőződésévé, azóta viszont egyre csak erősödik. A haladás „erkölcsi fölényébe vetett hit” olyannyira népszerűvé vált, hogy a 19. század második felére már a polgárság konzervatív gondolkodású rétegei is ezt vallják, ami mögött – ugyan csak Burckhardt szerint – nem szellemi, ideológiai változás, még kevésbé társadalmi fejlődés húzódik meg, hanem igen profán, közönséges ok magyarázza. „Emögött az a burkolt feltevés lappang – állítja a történész-filozófus –, hogy pénzt keresni manapság könnyebb és biztonságosabb, mint valaha. Ha ez egyszer veszélybe kerül, a magasztos érzés is odavan.” Azaz a múlttal szemben érzett „erkölcsi fölény” pillanatok alatt szertefoszlik, ha az „úrhatnám polgárt” pénzügyi kár éri a jelenben. Ha viszont ma könnyebb pénzt keresni, mint tegnap, akkor ezt a jelen hőse fejlődésként értékeli, és fölénnel tekint a tegnapi.

Burckhardtot, a „szelíden tűnődő történészt” a múlttal szemben támadt fölény hamis és veszedelmes tudatának feltűnése, valamint az erre való egyre gyakoribb hivatkozás igencsak felbosszantotta. Olyannyira, hogy Rousseau-t is ostromozta az ebből származó társadalmi viszályokért, a rousseau-i filozófia alapeszméjét sem kímélte, kegyetlenül kigúnyolta. „Rousseau kora óta gondoljuk, hogy en bloc erkölcsi fölényben vagyunk a múlttal szemben (miközben persze abból indulunk ki, hogy az ember lényege szerint ele-

ve jó, csak éppen jósága eleddig nem kapott szót, de okvetlenül dicsőn feltündököl majd, ha egyszer hatalomra jut)! Az ember ezzel a francia forradalomban magának követelte az egész múlt perlésének jogát. De tökéletes elbizakodottsággal voltaképpen csak a legutóbbi évtizedekben hisznek a jelen erkölcsi fölényében, úgyhogy már az ókort sem kímélik” – panaszkodik a baljós eszme térhódítására Jacob Burckhardt a 19. század hetvenes éveiben.

Az erkölcsi fölény képzete azonban már az előző évszázadban is igencsak jól jött a történelmi haladáseszme fanatikusainak. A forradalmi terror vezére, Maximilien Robespierre nem kis részben ebből merítette a bátorságát a terror ideológiájának meghirdetéséhez, de még a tömegmészárláshoz is. „[A] francia nép bizalma a nemzeti Konvent erkölcsi erejére támaszkodik.” „A terror nem más, mint gyors, szigorú és hajthatatlan igazságtétel, ezért tehát voltaképpen az erény megnyilvánulása.” „A forradalmi kormányzat a jó állampolgárokat teljes nemzeti védelemben részesíti; a nép ellenségeit csak halállal sújthatja.”

A francia forradalmat követően és annak mintájára a 20. századig számos forradalmi vihar söpört végig Európán (1820–25, 1830–31, 1848–49, 1915–21), a forradalmak legjelentősebbje nyilvánvalóan az 1917-es orosz forradalom volt. A bolsevikok sok tekintetben a francia jakobinusok örököseinek vallották magukat, ekként is viselkedtek. „A jövő, amelynek megalkotására a forradalom igényt tart, mindig racionális jövő, a jövőben az észnek kell győzedelmeskednie. Ám az ész az irracionális erők lázadásának köszönhetően győz. Az irracionális és a racionális ilyen kölcsönviszonyát látjuk a két legnagyobb forradalomban, a francia és az orosz forradalomban [...] A forradalom mindig szerelmes gyűlölettel láncolódik a múlthoz, nem fejlődhet, nem növekedhet a gyűlöletes múltból felemelkedő ellenség nélkül. Amikor ez az ellenség valójában már nem létezik, akkor kiagyalják – az ellenség mítoszával táplálkoznak [...] A gyűlölet lelkesít. A forradalomban, ahogy egyébként a történelemben általában is, a mítosz mérhetetlenül nagyobb szerepet játszik, mint a realitás” – összegzi saját történelmi tapasztalatait az orosz forradalomról 1939-ben Nyikolaj Bergyajev, „a szabadság fanatikusa”. Annak ellenére, hogy filozófusként meggyőződéssel vallotta a szabadság primátusát, és némely liberális elképzelésével komoly felháborodást keltett orosz emigráns körökben is, esküdt ellensége volt

minden forradalmi eszmének. „A forradalom mindig észszerűtlen és amorális [...], elemi erők, sőt örült erők hatnak benne” – írja, de van még más érve is a revolucionista történelemcsinálás elveivel szemben:

„A forradalomban Isten ítélete teljeseedik be, eszkatológiai mozzanatot hordoz magában, mintegy közeledés az idők végezetéhez. A forradalom azonban betegség, arról tanúskodik, hogy nem akadt teremtető a társadalom megreformálására [...] A forradalomban az ember fel akar szabadulni az állam, az arisztokrácia, a polgárság, a hazuggá vált szentségek és bálványok rabsága alól, de azonnal új bálványok, új hazug szentségek jönnek létre, és kezdik szolgálni az újabb zsarnokságot.”

Egy másik, orosz történelmi sorskérdéseket tárgyaló filozófus, Pjotr Jakovlevics Csaadajev, akit a forradalmi demokrata A. I. Herzen szintén forradalmárnak tartott, az 1825-ös dekabrista felkelésből és a nyugati világ ezt megelőző forradalmaiból vonja le magának a következtetéseit. Filozófiai leveleinek egyikében (1836) azt olvassuk a forradalmi logikáról, hogy az látszat, „melyet mesterséges eszünk rákényszerít a világra. De ez a mesterséges ész, amelyet szándékosan helyeztünk az egyetemes ész eredetileg ránk osztott részének helyébe, ez az elvetemült ész, amely oly gyakran megfordítja szemünkben a dolgokat, és egészen másnak mutatja őket, mint amilyenek valójában, mégsem rejti el a dolgok föltétlen rendjét annyira, hogy ne láthatnánk: benne a passzivitás ténye megelőzi a szabadságét, s a törvény, amelyet magunk alkottunk magunknak, a világ egyetemes törvényéből származik. Egyáltalán nem akadályoz meg bennünket tehát abban, hogy elfogadván a szabadságot mint adott valóságot, a passzivitásban ismerjük fel mind az erkölcsi, mind a természeti rend valóságos valóságát.”

A modern társadalmak történelmi változásairól szerzett tapasztalatait pedig Csaadajev így összegzi: „Minden politikai forradalom alapjában véve morális forradalom volt. Az igazságot keresték, és rátaláltak a jólétre és a szabadságra. Így magyarázható a modern társadalom jelensége és a civilizáció: máskülönben semmit sem értenénk belőle.” Igen, így észszerű – mondhatnánk. Csakhogy Csaadajevtől is tudjuk jól, hogy a forradalmaknak és a nem forradalmi társadalmi változásoknak ezek a következményei (a jólét és a szabadság) nem valódi eredmények, nem erkölcsi alapokra épülő fejlődés, nem „nevelődés”. Nem életminőség-emelkedés. Emelkedés az élet erő-

feszítés nélküli, azaz kényelmes és biztonságos fenntartásában elérhető magasabb fokozat lenne, más szóval: az ebben a folyamatban elérhető (erkölcsi) haladás.

A jólét fokozása és a szabadság növelése nem biztonság. A fenntartás érdekében itt kellene belépnie az önkorlátozás mozzanatának, hogy folyamatos fokozódása következtében a jólét és a szabadság ne váljék az élet kifosztásává, ne váljék az élet „puszta vitalitássá”. Pontosan ez az ész csapdája. A technikai civilizáció mint jólét és fejlődés csak illúzió. „A kultúra könnyen megbotozhat a saját lábában” – mondta róla Burckhardt a 19. században. Akkor még a technika leleményeit a kultúrához számították.

A haladáseszmé követői mindig is meggyőződéssel hitték, hogy a létező világ szerkezete észszerű. Ha pedig észszerű, vagyis egybeesik a megismerő értelem szerkezetével, akkor az emberi ész teljességgel képes azt megismerni. „Végso soron nem létezhet semmi olyan távoli dolog, amelyhez ne lehetne eljutni, sem olyan homályos dolog, amelyet ne lehetne föltárni” – jelenti ki René Descartes 1637-ben, majd pontosan háromszáz év múlva az általa leírt mindenható ész hatalmának mértéktelen növekedését látván, Ortega fogalmazza meg ebből levont következtetését: „Csodálatos kulcs ez, amely elvileg korlátlan hatalommal ruházta föl az embert a körülötte lévő dolgokkal szemben.” És ezen a ponton Ortega rémülten veszi észre, hogy az újkori nyugati hőst ez a hiedelem történelemcsinálással is fölhatalmazza. Ebben a történelmi pillanatban az ember egyszer s mindenkorra kiterjesztette hatalmát egész, saját nembeliségére, azaz fajára, valamint az emberi világon kívüli univerzum egészére is.

Mai világunk hősei rendületlenül hiszik, hogy az emberi nem történelme akkor is helyes irányba tart, ha az ember csupán a jólét és a szabadság főként technikai eszközökkel történő fokozását tűzi ki magának céljául, és kizárólag az ezen a területen elért eredményeivel méri magát. A legmerészebb történelemcsinálók ma már az ipari civilizációs infrastruktúra építőmesterei, akik a történelmi jövő képét a végtelenbe vetítik, és akiknek az ebből származó optikai csalódás (Schiller) elfödi szemük elől a legnyilvánvalóbb korlátokat is.

Az észszerűség látszata szorosan együtt jár az elérhetőség, a megcsinálhatóság, a megvalósíthatóság illúziójával. Ezek határai

az emberi világban sokkal szűkebbek, mint amilyeneknek a tisztán matematikai, természettudományos ész méri fel őket. Elégé valószínű, hogy hamarosan még a legbátrabb „ipari civilizációnak” sem lesz hová terjeszkednie. Merészsége azonban még mindig fékezhetetlen. Az emberi kozmokrátor a végtelenbe tör, miközben földi létezése is egyre bizonytalanabb. Sem a törekvés, sem a miatta megfogalmazódó aggodalom nem új keletű. Idéztük már Heinét, aki szerint már régen *„nem a nép emberi jogaiért harcolunk, hanem az ember isteni jogaiért”*.

Úgy látszik, a történelem akarása maga az emberi lét legnyersebb ösztöneinek kifejeződése, maga a barbárság.

A KULTÚRA

„A kulturális eredmények tudattalan felhalmozódásával népek és egyének zsigereiben általában is érdemes számolnunk.”

(JACOB BURCKHARDT)

A kultúra mint létesszencia, mint nembeliség, mint életminőség, mint erkölcsiség, mint szemlélet és mint viszony az emberlét teljes egészét meghatározó tartalom. Egyetlen, az emberi világ minden részletében jelenlévő szubsztancia. Minden vonatkozásában „paideia”, azaz gondozás. „Ez pedig, az emberi létmódot tekintve, szándékos művelést, kifinomultságot jelent. Az, amit az ember hozzátesz a természetéhez” – írja José Ortega y Gasset. Hozzátesz saját emberi alaptermészetéhez? Vagy biológiai természetéhez? Mihez is? Ortega így folytatja: „A német történeti iskolától kezdődően, a [kultúra] szó jelentés-tanilag elkorcsosul, végül egy nép létmódját jelenti, bármilyen legyen is e módozat. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a »kultúra« ezt megelőzően csakis az emberség egyedüli, példás módját jelentette.” Megint csak kérdések sora: miféle emberség egyedüli, példás módját? Embervoltunk melyik változatáról van szó? Vagy nembeli jellemzőink egész konglomerátumáról? A világhoz való gondos viszonyulásunkról is?

Arisztotelész szerint „a viszony csak mintegy mellékajátása és velejárója a létezőnek”. „E javaknak tehát [azaz a nembeliség jellemzőinek és a viszonyoknak mint értékeknek] aligha lehet közös ideájuk.”

Másrészt azt állítja – rendszeresen idézzük tőle –, hogy „[a]z ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”. Azaz társadalmi lény, társadalmisága pedig nyilvánvalóan emberi viszonyaiban jelenik meg. Amennyiben ezt elfogadjuk, akkor a viszonyt mint olyant nem tekinthetjük csupán a „létező mellékhajtatásának és velejárójának”, hanem feltétlenül a létező lényegének kifejeződését, vagyis a létező (esetünkben az emberi létezés) szubsztanciáját kell látnunk benne. Miként ezt az Arisztotelésszel egykorú Menciusz és a nála valamivel idősebb kínai filozófustársak látták, élükön Konfuciuszal.

Ha a kultúra önmagában és tisztán „viszonyok összességéként” meghatározható – valamint a filozófia, mely „minden létező legfőbb törvényszerűségeit igyekszik föl kutatni” (Burckhardt) és „rendezett gondolkodás az élet legalapvetőbb dolgairól” (Fung Yu-lan) –, akkor a kultúra mindenekelőtt együttélési eszményeket, célokat fogalmaz meg, közvetít és követ. Így vált az európai szellemiség egyik legkorábbi és legégetőbb eszményévé a szabadság gondolata, míg például a kínai kultúra központi értékévé a kölcsönösség, azaz a viszonzosság, általában véve a viszony fogalma. „Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?« A mester így felelt: »Hát nem ilyen szó a kölcsönösség?«” (Konfuciusz: Beszélgetések és mondások). Idézzük a konfuciuszi tézist, ahol csak tudjuk, mint a kínai gondolkodás alapeszményét. Valamint azért is, mert kötetünkben éppen ebből az elvből következően nevezzük a régi kínai gondolkodás egészét viszonyközpontúnak, viszonyközpontú filozófiának.

Itt kell feltétlenül hozzátennünk, hogy a kétféle eszmény, a szabadság és a kölcsönösség között húzódó szakadék áthidalhatatlansága az oka és magyarázata annak, hogy a nyugati világban máig nem jött létre a viszonyközpontú gondolkodás. (Legfeljebb a kétoldalú érintkezések kérdései tűntek fel olykor nyomokban az európai filozófiában – Kanttól Levinasig.) A kölcsönösség és a viszony fogalmának kifejtése, valamint a belőle származó következmények (például az összetartozás és együttműködés) tárgyalása igencsak kevésbé jellemzi az európai gondolkodást. Ahogy ezek politikai és történelmi vonatkozásait is sokkal kevésbé veszi számításba ez a felfogás.

A viszonyközpontú gondolkodás révén vált a régi Kínában mindennaposá az emberi kapcsolatokkal való folyamatos foglalkozás, a társadalmi viszonyok gondos, aggályos alakítgatása és ápolása, valamint ennek következtében vált szélesebb körben (például a művészi ábrázolásban) is tudatossá az ember nembeli értékeinek és jellemzőinek folyamatos szem előtt tartása és elfogulatlan vizsgálata. A régi kínai szemlélet szerint az ember rendeltetése az univerzumban nembeli értékeinek a fenntartása: „Az Égnek megvannak az évszakai, a Földnek megvannak a javai, az Embernek pedig megvan a kultúrája” (Hszün-ce). Ebben az egyetlen (már korábban is idézett) rövid mondatban foglalja össze az ókori kínai filozófus az univerzum működését meghatározó három főszereplő, az Ég, a Föld és az Ember rendeltetését. Ha hármójuk közül akár csak az egyik nem tölti be funkcióját, az univerzum rendje (az ún. harmónia) megbomlik, felüti fejét a káosz.

Ennél sokkal bizonytalanabb volt a kultúra rendeltetésének kérdése, és ennek következtében mindenkor helyzete a nyugati világban, leginkább a korábban realitásként emlegetett nyers tényvilág középkor végi színre lépésétől számítva. A realitásnak ebben az új világában a kultúra hosszabb távon jelentkező előnyei („haszna”) nem feltétlenül mutatkoztak vonzónak az iparkodó európai város lakó szemében, sőt a gyors egyéni pozíciófoglalást és érdekérvényesítést az ilyen jellegű előnyök – a haszonszerzés minden területén – gátolni vagy legalábbis lassítani látszottak. Ha az áruterelés élenkítésével és a kereskedelmi forgalom minél szélesebb kiterjesztésével elfoglalt városi polgárok körében valamiféle érdeklődés mégiscsak támadt a kultúra iránt, akkor ez a legtöbb esetben tetszetős külsőséggént (műveltségként) vagy még inkább szórakoztatásként (divatként) jelent meg.

Az európai gondolkodás – mint láttuk – az ember nembeli lényegének kiteljesítését korábban az isteni gondviselésre bízta, az üdvrend megvalósulásában az ember tökéletesedésének is biztos zálogát látta. Úgy tartotta, hogy ennek érdekében magának az embernek nincs semmi tennivalója, elég türelmesen megvárnia Krisztus második eljövételét, és azzal együtt az üdvösséget, az örök életet. Miután pedig a gondviselésnek hátat fordított, és merészen „saját kezébe vette” végső boldogulását, akkor sem érte

be az üdvösségnél kevesebbel, az örök életről a világtörténelmi fejlődés végállomásaként fantáziált.

A középkort követően, vagy még inkább az újkorban az európai hős történelmi fejlődése képzetéből alkotta meg jövőképét, mely pontosan megfelelt a korábbi végállapotnak, az üdvtörténet khiliasztikus elképzelésének. Csakhogy az öröklét ezentúl már nem az isteni teremtés törvényéből következően valósul meg (a közeli jövőben!), hanem az emberi elme tökéletesedésének következtében. Ennek az önfejlődésnek az eredménye lesz az a már kifogástalan ipari civilizációs és társadalmi-politikai (majd történelmi) világállapot, amely minden tekintetben a Krisztus második eljövételével megvalósuló üdvözüléssel lesz egyenértékű, sőt mi több: vele azonos.

A szekularizált üdvözülésnek ezt a jellemzően európai módon elgondolt folyamatát – amit mi már többször is áttekintettünk –, a történelemfilozófia valamilyen okból nemigen szokta együtt vizsgálni a kultúra sorsának alakulásával. Ha most a világtörténelmi fejlődés folyamatára ebben az összefüggésben vetünk egy pillantást, akkor máris látjuk, hogy a történelmi haladáshit térhódításával a kultúra egyetemes rendeltetése és köznapi szerepe is egyre inkább háttérbe szorul, ugyanis – az ember minden körülmények között feltartóztathatatlan, felfelé ívelő fejlődése, tökéletesedése mellett – a kultúra minden egyes nembeli funkciója értelmét veszíti. A kultúra mint az emberlét teljes egészét meghatározó tartalom (életminőség, erkölcsiség) teljes mértékben szükségtelenné, sőt feleslegessé válik az ezeket a tartalmakat nélküle is megvalósító – ráadásul megkerülhetetlen – haladás-folyamat következtében.

A realitásészme és a haladáshit reneszánszkori feltűnésével egy időben a kultúra a társadalomfilozófiai gondolkodásban is egyre inkább mint valamiféle gazdasági vagy politikai *eszköz* jelenik meg, ekként tekinti *hasznosnak* a gazdasági hatékonyság fokozása vagy éppen a társadalmi külsőségek megteremtése céljából. Ettől kezdve ugyanezeket a szerepeket osztja a kultúrára a társadalmi élet lehétköznapibb gyakorlata is. Ebben a formájában a kultúra szinte kizárólag művészi alkotásként képes megmutatkozni, a műalkotásokat pedig – mint díszítményeket – a hétköznapi gyakorlat alkalmazza, leggyakrabban oly módon, hogy valamiféle

aktuális – ám egyáltalán nem jelentőségteljes – funkcióval látja el. Ezután már a kultúra kizárólag ebben a megjelenési formában (díszítményként) tűnik föl a társadalmi (és magán-) élet legkülönbözőbb területein.

Nem kap lényegének és rendeltetésének megfelelő funkciót a természettudományos, legfőképpen a technikai fejlődés (sokkal inkább: bővülés, gyarapodás) területein sem, még akkor sem, ha a különféle, egyre ügyesebb gépezetek elterjedését – vagyis a műszaki-technikai eredményeket – már a legkorábbi kezdeteknél is nagyon sokan összetévesztették az ember nembeli minőségét erősítő (ápoló) funkciókkal, azaz a kultúra *valódi* értékeivel. A jelenség legkorábbi megjelenéseit vizsgálva erről jegyezte meg Kant igen találóan (ezért is idézzük több helyen), hogy „*civilizálódtunk, de nem moralizálódtunk*”. Előtte is nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy természettudományos ismereteink bővülése és alkalmazásuk gyors elterjedése éppenséggel a kultúra *ellenében* hat.

Ily módon a kultúra – mint a létező legmagasabb *eszményeket hordozó*, társadalmi viszonyokban kifejeződő, és ezeket a viszonyokat teljes egészében meghatározó *minőség* – a realitás térfoglalása óta nem kapott valóságos szerepet az európai társadalmak életében. Az ember nembeliségének lényegéként jóformán nem is jutott szóhoz. A nyers tényvilág életszabályai szerint szerveződő modern európai társadalmak ma már nem is értenék Schiller – saját korában is szokatlan – kijelentését: „*A kultúra feladata az, hogy az embert szabaddá tegye és segítségére legyen a maga egész fogalmának betöltésében.*”

Ám mindeközben Schiller valószínűleg azt is nagyon jól tudta (ha nem saját magától, akkor Immanuel Kanttól), hogy a szabadság és a kultúra az emberi társadalomban egymást kölcsönösen kizáró, egymással fordítottan arányos fogalmak. A kultúra ugyanis – mint különösen érzékeny és viszonyközpontú szellemi minőség – létfeltételei védelmében folyamatosan igényli a szabadság mértékének korlátozását; míg a szabadság folyamatosan veszélyezteti a kultúra – a *realitáskultusz* és az *álkultúra* felől – teljesen védtelen alapértékeit. Lásd például egyik oldalról a természettudományos gondolkodás (realitáskultusz), másfelől a szórakoztatóipar (álkultúra) térfoglalását. Mindkettő már az újkor hajnalán túllépett a kultúra iránti tiszteletlenség legfelső

fokán, és azóta is csendes fölényesség, sőt gőg jellemzi pozíciójukat. Éppen ezért nyilvánvaló, hogy az európai haladásszellem, valamint az emberi nem értékeinek fenntartásáról gondolkodó és gondoskodó régi ázsiai felfogás nemigen kerülhet egymáshoz közelebb. Szabadság és kultúra között Schiller imént idézett kijelentése fogalmazza meg a lehetséges legközelebbi, legbarátibb viszonyt. Minden, ami túlmegy ezen (vagyis a kölcsönösség érvényesítésével csökkenti a szabadság tereit), az a modernitás számára érthetetlen és elfogadhatatlan. *„A kultúra könnyen elbotolhat a saját lábában.”* Jegyezte meg cinikusan – a gyorsan kibontakozó jelenséget szemlélve – Jacob Burckhardt, százötven évvel ezelőtt.

*

„A történelmi tudás sajátos tárgya a gondolkodás maga.” „Az ember a történelmi folyamatban teremti meg a maga természetét, azzal, hogy újrateremti saját gondolkodásában a múltat, amelynek örököse” – írja Collingwood az emberi gondolkodás és történelem (más szóval: az ember gondolkodása és tettei) – nembeliségünkben következő – viszonyáról. Azt is többször hangsúlyozza, hogy a történész csakis olyan eseményekkel foglalkozik, amelyek „gondolatok kifejeződései”. Azután emlékeztet rá, hogy jóval előtte Kant is leszögezte: *„[A]z ember szellemi lényként a történelmi világ lakója”*. Teljesen felesleges azonban mindenfajta hivatkozás, állítja Collingwood, józan fejjel bárki magától is tudhatja, hogy amit véghez visz, az jellemzi – és az minősíti – az embert. *„Önmagad ismerete nem más, mint hogy tudod, mire vagy képes”* – összegzi végül gondolatait.

Amennyiben tehát a kultúra eleven viszonyok összessége, jobbára különféle társadalmi tevékenységek sűrű hálózata, vagyis maga a szüntelenül cselekvő emberi világ, akkor joggal állítható, hogy a kultúra jellemző jegyei mindenekelőtt a szüntelenül cselekvő politikai és történelmi világban válhatnak láthatóvá. Más képpen: (a politika és) a történelem minden mozzanata a kultúra megmutatkozása és legvalódibb kifejeződése, és *vice versa*: a kultúra egésze történelmi folyamatot alkot, amely jelen időben, múlt nélkül el sem képzelhető. A kultúra jelen idejű megnyilvánulásai egyáltalán nem fedik fogalmának egészét. Ahogy megint csak – rá

jellemzően – Burckhardt mondja ugyanezt: a barbárok *„barbársága abban áll, hogy nincs történelmük”*. Ezzel szemben a „saját múlt” egyenlő a saját kultúrával.

Amint azt történelmi tapasztalataink mutatják, az életképes emberi közösségek alapvető létfeltétele a már eddig is sokat emlegetett *rendezettség*, egészen pontosan az emberi viszonyok rendezettsége. Ebben megint csak a kultúra esszenciája jelenik meg, a társadalmi rendezettség és a kultúra lényegében azonos tartalmak, valójában egymás kifejeződései.

A kultúra – rendezett emberi viszonyokból származó – felvirágzásának legjobb történelmi példjaként a történészek és a filozófusok rendszerint Athént említik, ami a polisz gazdasági és politikai eredményeit tekintve valóban meggyőző. Athén ugyanakkor csoda is, nehezen megmagyarázható társadalmi képződmény. Hiszen részvételi demokráciájából adódóan a polisz vezetőinek igencsak kusza és igencsak nyugtalan politikai viszonyokkal kellett mindenkor szembenézniük, amelyeket fortélyos eszközökkel örökösen csillapítani kényszerültek. A hétköznapi élet káoszának ez a folyamatos „kezelése” egyáltalán nem tett jót a kultúrának, mégis szinte irigykedve tekintünk korabeli eredményeire.

Persze, Athén gazdasági és kulturális virágzására és a többi városállam fölötti hatalmára azért van magyarázat, és az egész antikvitás „görög csodáját” sem kell feltétlenül természeti tünénynek látnunk. A történelem mint „a természet folytatása”, igen jóhiszemű ókori kínai elgondolás, a természeti környezettel kialakított legszorosabb együttélés helyzetében azonban bizonyára van benne valami igazság. Ez a „nagyon szoros együttélési helyzet” viszont a görög antikvitás esetében egyáltalán nem állt fenn. Ami pedig Athént illeti, ami történelmében nem csoda (hanem szervezetség kérdése), arra a klasszika-filológus Nietzsche tapintott rá. Ezzel Athén nagyságára frappáns és meggyőző indoklással szolgált.

„A görögök fokozatosan megtanulták szervezni a káoszt, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza, s látszatszükségleteiket hagyták elhalni. Így vették ismét birtokba önmagukat [...] Mindenkinek meg kell magában szerveznie a káoszt, hogy visszaeszméljen valódi szükségleteire”

teire [...], akkor kezd majd megérteni, hogy a kultúra még valami más is lehet, mint az élet dekorációja [...] Így tárja fel magát előtte a kultúra görög fogalma [...] mint élet, gondolkodás” – magyarázza a görögöket Nietzsche. Azután hozzáteszi még, hogy a kultúra valójában természeti „képződés” (phüszisz), ám megújított és jobbított formában. („Mint új és jobbított phüszisznak a fogalma.”)

Még konkrétabban fogalmaz bázeli történészbarátja, Jacob Burckhardt, és mintha éppen Nietzschét folytatná, némiképp magyarázná. „Athénban a szellem szabadon és nyíltan lép színre [...], ennek oka nem más, mint a gazdasági élet egyszerűsége, amely beéri mértéktartó földműveléssel, kereskedelemmel és iparral, és általában a mértéktartó élettel.” Athén hegemoniája tűnik ki tehát minden más kimagasló görög teljesítmény közül is. Ezzel a szerepükkel maguk az athéniak is mindenkor tisztában voltak, büszkeségüket nem is rejtették véka alá. „Az a szó, hogy »görögök«, immár nem az eredet (genosz) egységét jelenti, hanem egyfajta intellektuális minőséget, olyképpen, hogy manapság inkább már azokat nevezik görögnek, akik részesülnek kultúránkból, s nem pedig azokat, akik eredetükben közősek” – idézi Ortega az athéni Iszokratesznak ezt az i. e. 4. század elején – azaz már a csúfosan elbukott peloponnészoszi háború utáni, térdre kényszerített Athénban – megfogalmazott, „tárgyilagosan kérkedő” passzusát.

Burckhardt azt mondja, hogy az athéniak azért voltak képesek felülmúlhatatlan kulturális teljesítményeikre, mert „az embereknek volt idejük és szellemük a legmagasztosabb és legkifinomultabb dolgokra, mivel nem mentek tönkre a szerzési hajszában.” „Az embereknek van mondandójuk egymás számára, és ezzel élnek is [...] Így lehetséges az a fajta társasági szellem, amely Platón dialógusaiból és például Xenophón Szümposzionjából árad [...] Így alakult ki a közérthetőség légköre: a szónokok és a drámaírók olyan közönségre számíthattak, amilyen azóta sem létezett sehol [...] Könnyedén és ragyogóan fakad ebből az egyéni részvétel az államban, az ékesszólásban, a művészetben, a költészetben és a filozófiában” – érvel Burckhardt, és sok igazságnak kell lennie abban, amit mond, mert más (meggyőzőbb) magyarázatot nemigen találunk a görögök teljesítményére.

Világtörténelmi elmélkedéseiben azonban számos szélsőségesen elfogult állítást is megfogalmaz, ő is hajlamos az antikvitás túlértékelésére. Athén polgárait Burckhardt szinte minden szem-

pontból makulátlannak festi, úgy látja, hogy „nem szenvednek rangkórásban”, kapcsolataikat nem jellemzi „hamis udvariaskodás”, képességeiket „kifinomult dolgokra” használják. „Itt nem találkozunk a rendek rang szerinti megkülönböztetésével, műveltek és műveletlenek elkülönülésével, senkit nem gyötör a becsvágy, hogy külsőségekben érje utol vagy előzze meg a másikat [...], így aztán a komolyabb erőfeszítéseket nem követi ernyedtség, nem ismerik a kispolgári hanyagságot, sem a túlhajszolt társasági életet és ünneplést.”

Az athéni társadalom hanyatlásának okait vizsgálva pedig Burckhardt visszatér történészi módszeréhez, és elemzése ismét tárgyszerűvé, pontossá és lenyűgözően logikussá válik. Előadása számos lényeges mozzanatot tár fel számunkra a kultúra és a történelmi változások összefüggéseinek tág területéről, érdemes tehát feljegyzéseit hosszabban is olvasnunk tovább.

Az athéni társadalom hanyatlásának legfőbb okaként – a vesztes peloponnészoszi háborút követően – a svájci történész a politikai ambíciók „jelentős megcsappanását” nevezi meg és teszi felelőssé. „[A] figyelem bizonyos specialitások felé fordul, főleg olyanok felé, melyeknek már semmi közük az államhoz. Miközben Athén minden szakterületen – főként a tudományokban és a művészetekben – a fél világot elláthatná emberekkel, demokráciája hivatali középserűségek küzdőterévé válik. [...] A torzulások abból fakadnak, hogy itt egy demokrácia birodalmat akar fenntartani, amire egy arisztokrácia (mint Róma és Velence) sokkal hosszabban képes, ezenkívül demagógok élnek vissza az uralom pátozával. Ebben gyökerezik minden egyéb szerencsétlenség és a nagy katasztrófa is [...] És hogy a hagyomány szellemi teljességéből semmi se hiányozzék, idetartozik még Platón politikai utópiája, vagyis a közvetett bizonyíték Athén bukásának mértékére.”

A teljes képhez szorosan hozzátartozik Burckhardt még egy, ugyancsak jelentősnek mondható politikai filozófiai felismerése: „Ami azonban általában a görög demokráciákat illeti, bizony az államszervezet lassanként mindenütt elveszítette a ragyogását, és folytonos viták kereszttüzebe került. Felütötte a fejét a reflexió, új politikai formák szülőanyjának adja ki magát, de valójában mindent felbomlaszt, eleinte szóban, amit aztán elkerülhetetlenül tettek követnek.

Politikai elméletként lép színre, és kioktatja az államot. Ezt nem tudná megtenni, ha nem volna már mélyen hanyatlóban az állam iga-

zán plasztikus politikai képessége. Egyúttal még gyorsítja is a hanyatlást, és hiánytalanul felemésztja a plasztikus képesség utolsó maradványait – ez pedig úgy jár, mint a művészet, ha az esztétika karmai közé kerül. Jaj annak, akinek ilyenkor ott a szomszédjában egy Makedónia, a távolban pedig már egy Róma készülődik!

A hanyatló demokráciákban azután ezeknek a nagyhatalmaknak is szükségszerűen megvannak a maguk pártjai, és még csak nem is okvetlenül megvesztegetettek: megtévesztettek is megteszik.

Persze, felvetődik a kérdés, hogy valóban a reflektáló kultúra kerekedett-e felül az államszervezeten, s nem inkább az egyoldalú párt-egoizmus (a demagógról mint egyénről nem is beszélve). Valamilyen elem kikezdi az élet eleve igen szövevényes alapjait, kihasználva a tanácstalanság és fáradtság pillanatait; a leglényegesebbnek adja ki magát, sőt a nagy Egész szerepében tetszeleg, és gyakran általános elvakultságba dönti az embereket. A homály pedig csak akkor oszlik el, amikor a valódi, ősi, örökül kapott Egész szemmel láthatóan kizökken medréből és a legközelebbi hatalmasság martalékává válik.”

Lám, így fest a világ, amikor az emberi viszonyok finom hálóját megteremtő és fenntartó, valamint a társadalmi cselekvést is alapvetően meghatározó kultúra váratlanul elhagyja az államszervezetet és a hozzá tartozó közösséget. Valójában a történelmet hagyja el, mely kiszabadulva a szervezettségéből magára marad. Az emberek elveszítik képességüket a káosz „szervezésére”, a kultúra összetartó szellemi ereje nélkül a társadalom egészen a fejetlenség lesz úrrá. Az „örökül kapott Egész szemmel láthatóan kizökken medréből”. Ilyen lenne hát a kultúra mint a történelem épületének megtartója. Ugyanakkor tudjuk – már Collingwoodtól –, hogy a szellem, a kultúra a továbbépülő történelem változásainak eredője is. Jelen időben és hierarchikusan a történelem *spiritus rectora*, köznyelven a társadalom *közérzete*. Az emberek érzelmi és értelmi állapota, melyből a történelmi események mint következmények származnak. A legnagyobb léptékű változásokkal egyetemben.

Amint az elvárt fejlődés – vagy éppen az állandóság fenntartása – érdekében elengedhetetlen társadalmi közérzet megszűnik („valamilyen elem kikezdi az élet eleve igen szövevényes alapjait”), máris vége szakad egy addig történelminek tekintett helyzetnek, akár korszaknak. A közösség aktivitása elpárolog, vagy visszajára fordul a közhangulat. Ennek következtében átalakul a társada-

lom szerkezete, mely – mint a görögök esetében láttuk – nagyon gyorsan oda vezet, hogy egy egész birodalom összeomlik. Ez „a kultúra befolyása az államiségra” – ahogy Burckhardt fogalmazta meg a jelenséget, már egyetemi előadása címében. Vagy ahogy a történész 1870-es előadásait rendszeresen látogató fiatal Nietzsche mondta volna: „[A] görögök megtanulták ugyan szervezni a káoszt, de azután a szervezettséget már nem tudták fenntartani.” Merthogy Nietzsche szerint valami ilyesmi történhetett. A görögök csak élvezték a poliszok jól megszervezett életét, de nem ápolták, nem gondozták a kialakult emberi viszonyokat. Pedig a virágzás pillanataiban kell legerősebben kézben tartani a kultúrát mint a társadalmi szervezettség öntőformáját.

*

A kultúra pozícióit minden társadalmi helyzetben veszélyeztetik, majd igen könnyen le is rombolják a politikai változások viharai. Másfelől a kultúra befolyását politikai viharok híján is gond nélkül hatástalanítja az újkori társadalmak tömegesedése. A demokrácia örökös és méltatlanul zajló politikai csatái közben a kultúra (a viselkedés kultúrája is) eleinte igen komoly minőségi veszteségeket szenved, majd csaknem minden súlyát, jelentőségét elveszíti. Ilyen körülmények között kizárólag a politikai versenyben (ami nem az erények versengése) bármilyen áron elért eredmények számítanak, a mögöttes tartalmakra ilyen időkben nem figyel senki. Társadalmi tekintélyhez, ranghoz, befolyáshoz csakis politikai harcokban szerzett érdemek révén lehet hozzájutni, ami pedig az érdemszerzés lehetőségeit illeti, ismét elénk tolakodik az egyéni és a társadalmi szabadság kérdése.

A minden állami tevékenységgel szemben korlátlanul fellépő politikai reflexiók (a legtöbb esetben oppozíciós elméletekként jelennek meg), majd az úgynevezett *puha erők* szüntelen háborúja „valójában mindent felbomlaszt”, lerombolja az emberi viszonyokat és a rájuk épített társadalmi intézményrendszert. Győztesei romokat nyernek (lásd például Athén harminc türannoszát és türanniszait), mely kilátás égetően veti föl az észszerűtlen mértékű, pusztán hatalmi érdekek által diktált politikai szembenállás kérdését. De ugyanez a kilátás talán még ennél a kérdésnél is

tragikusabban vetíti elénk a kultúra létfeltételeinek teljes megszűnését a porig rombolt társadalmi környezetben. A fizikai élet-körülmények ugyanis a rövidebb-hosszabb politikai kifáradások, tűzszünetek idején (valamilyen mértékben) helyreállíthatóak, a biológiai élet folytatható, ám a kultúra nem kezdhető újra. Egyetlen közösség sem juthat vissza kultúrája kezdetéhez, hogy újra letegye alapköveit. Nincs út visszafelé az időben: az új világ építői csak a régi maradékaiból, morzsáiból építkezhetnek.

Ahogy Burckhardt „a történelmi vizsgálódás szempontjából egyedülálló” paradigmának tekintette Athént – ahonnan „az ismeret bővebben árad”, mint más államok történetéből, ami olyan kulcs „amely más kapukat is nyit”, és amely az emberi létformákról „sokoldalú tájékoztatást nyújt” a történészeknek –, úgy tekintett az újkori Angliára Montesquieu, a 18. század közepén. Ő is a demokrácia és a szabadság kérdése felől vizsgálta történelmi „modelljét”, mint ahogy Athént is máig vizsgálja mindenki, aki el akar jutni a társadalmiság lényegéig. Montesquieu – éppúgy, ahogy Athén esetében Burckhardt – legnagyobbbrészt igencsak idealizálta az angliai állapotokat, ám jól látta a demokratikus politikai berendezkedés felé közelítő újkori európai társadalmak kormányzási kockázatait is. Ezeket zömében – Arisztotelészhez hasonlóan – Montesquieu is a szabadság eltűzött mértékéből eredeztette. („A demokrácia rendszeren azon szokott tönkremenni, hogy mindenki azt teheti, amit akar; s ennek oka, mint [Szókratész] mondja, a túlságos szabadság” – fogalmazott egykor Arisztotelész.)

„[A] szabad nép szokásai szabadságának részei [...] Lássuk tehát, milyen következményeknek kellett ezekből származni, milyen jellem tudott ezekből kialakulni, és milyen külső magatartást eredményeztek [...] A szabad államban minden szenvedély szabadon megnyilvánulhat, így a gyűlölködés, az irigység, a féltékenység, a meggazdagodás és a kitűnés vágya teljes terjedelmükben jelentkezhetnek.”

„Minthogy a szabadság élvezetéhez az kell, hogy mindenki megmondhassa azt, amit gondol, és megtartásához is az szükséges, hogy mindenki kimondhassa gondolatát, az ilyen államban az állampolgár mindent megmondhat és megírhat, aminek megmondását vagy megírását a törvények kifejezetten nem tiltják meg.

Az ilyen nemzet, folytonosan indulatban lévén, könnyebben vezethető szenvedélyei, mint a józan ész által, amelynek soha sincsen nagy

hatása az emberi lélekre; ezért azok, akik egy ilyen nemzetet kormányoznak, könnyen belevihetik azt a valóságos érdekeivel ellentétes vállalkozásokba” – így vélekedett Montesquieu, és valóban csaknem ugyanazt mondja, amit korábban Szókratész és Arisztotelész állított. Mai fülünknek kissé körülményesen hangzik, olykor közhelyesen is; ráadásul, hallottuk ezt már éppen eleget. Nem haszontalanság azonban a filozófus segítségével belegondolnunk abba, hogy hová is vezet mindez.

Ami a szabad szerzés és gazdagodás kérdését illeti, kivált pedig a belőle kialakuló szemléletet és életvitelt, Montesquieu hozzáfűzi még iménti eszmefuttatásához, hogy ebben a szabad országban a szabadon versengő emberek minduntalan „attól félnek, hogy elszalasztanak valami olyan jót, amit éreznek ugyan, de nem ismernek, és amit rejtve lehet tartani előttük. A félelem pedig mindig megnagyítja a tárgyakat. A nép aggódhatik helyzete miatt, és veszélyben érezheti magát a legbiztosabb pillanatokban is.” Már a felvilágosodás korában ilyen rombolónak véli a mérték nélkül kiterjesztett szabadságból keletkező félelmeket a francia gondolkodó. Az örökös aggodalmak között élő nép végül sehogyan sem leli nyugalját ebben a szabad országban. Az eleinte idealizált közállapotokból erre a következtetésre jut a filozófus, ilyen nyomasztó társadalmi végkifejletet vizionál.

A nyugalanság, sőt izgalom Montesquieu szerint azért is fokozódik, hogy azok, „akik a legerősebben szembeszegülnek a végrehajtó hatalommal, nem vallhatván be ellenérzésük érdekeiben gyökerező okait”, folyamatos vádaskodással és rágalomokkal támadják a mindenkori kormányzást, vagyis csálnak, félrevezetik az embereket. Ezzel csak növelik „a nép ijedelmét, amely sohasem tudná, hogy valóban veszélyben van-e vagy sem”. Ezek után pedig a felvilágosult Montesquieu újból említi az ebből a közhangulatból származó lélekemésztő és az erkölcsöket sem kímélő társadalmi állapotokat. Úgy is mondhatnánk, a filozófus észrevételei és megállapításai arra utalnak, hogy egy ilyen szabad ország lakói semmiképpen sem maradhatnak makulátlanul egyenes jellemű polgárok, akik erkölcsileg is rendezett viszonyokat ápolnak egymással. Másképpen szólva: Montesquieu szerint, ilyen társadalmi körülmények között „a kultúrára – mint a létező legmagasabb eszményeket hordozó, társadalmi viszonyokban megjelenő, és ezeket a viszonyo-

kat teljes egészében meghatározó *minőségre*” már nem is mutatkozik igény.

A szabadságnak a kultúrára kifejtett hatását vizsgálva azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy az a lassú, bomlasztó hatás, amit a Montesquieu által jelzett szabadságfok a társadalmi magatartásformákra és az államszervezet működésére gyakorol, talán csak hosszú évtizedek vagy évszázadok múltán lesz szembetűnő. Újkori jelei a felvilágosodástól a 20. századig alig voltak észrevehetőek, ennek következtében a közvélekedés és a kérdéssel foglalkozó tudományosság is hosszú távon elhanyagolhatónak tekintette, ártalmatlan mellékhatásnak vélte. Ám ha ez a hatás állandósul, folyamatosan érvényesül az európai társadalmakban, akkor – ha eleinte keveseknek tűnik is föl – a kultúra (a. m. rendezettség, ápolat) lassanként mégis nyomtalanul „elszívárog”, elvész az emberi világból. Sokáig észre se veszi senki, hogy támaszték nélkül áll az egész emberi épület. Azonban elég lesz a társadalmi gépezet működését megzavaró egyetlen apró, de szokatlan mozzanat, és újra elszabadul az addig jól „szervezett káosz”. A legkisebb szél is fölkapja, és szerteszét szórja a homokszemeket.

*

Találkozhatunk olyan filozófiai elgondolással is, mely szerint a *kultúra* mint szervezettség tulajdonképpen csak az ember *gyakorlati* berendezkedésének szükségszerű eszköze. Pontosan olyan, mint a mindennapi élet többi használati eszköze, például a különféle gépezetek. Valójában ezek is a kultúra megjelenési formái – érvelnek az ipari civilizációs fejlődés ideológusai. Ám az ember mint *szellem* nem csak az ipari civilizációs infrastruktúrát, az anyagi világot építő földlakó, „[A]z ember mindig is valami égihez és égivel mérte magát” – állítja Martin Heidegger. Létezése transzcendens irányultságát (talán lényegét) nem képes pusztán eszközhasználóként kifejezni, a földi köznapiságtól elvonatkoztatva gyakorta kénytelen metaforákban gondolkodni. Ennek következtében pedig a földi létén túli világával (amennyiben feltételezi, hogy valóban létezik ilyen) csakis a *költői látás* segítségével tud kapcsolatba kerülni. De az emberi létezés elvonatkoztatott

tartalmainak valódiságáról is kizárólag ilyen módon tud meggyőződni. Ezekben az élethelyzetekben az emberiség mindenkor a költészet eszközei felé fordult, a segítségükkel nyilvánította ki elgondolásait az anyagon túli valóságról. Magyarul: a költészet, a *költői látás* adja meg létezése, „ittléte” tagasságát.

Éppen Heidegger az, aki a költői gondolkodást jelöli meg az ember nembelisége lényegeként, és mint ilyent a kultúra legmagasabb megnyilvánulásának tekinti. („A költészet a lét szószerinti alapítása.”) Ám a költészetnek nemcsak a „szószerinti”, azaz nyelvi alakzatai tartoznak a *poiészisz* (*poiésis*, magyarosan *poézis*, a. m. *csinálás, létrehozás*) körébe, hanem valójában a kultúra minden megjelenési formája poézisnek tekinthető. Másképpen: a poézis a szellem költői testetöltése, akár anyagtalan és láthatatlan (gondolati, érzelmi), akár anyagi és látható formában, például kézzelfogható műalkotásként. Sőt, ennél is jóval messzebb mehetünk: akár a természeti világ minden egyes jelenségét joggal foghatjuk fel *poézisként*. A természet jelenségei persze nem az emberi alkotóművészt dicsérik, de feltétlenül a csinálás, a csinalódás, a keletkezés, azaz a *poiészisz szellemének* szüntelen munkálkodását. Ennek a munkálkodásnak („költői”) eredményeit csodálhatjuk az egész természeti világban.

A költészet, a költői látásmód szerepe azonban nyilvánvalóan az emberi világ kultúrájában a legjelentősebb. Itt kapja meg kulcsfontosságú, a kultúra minden területén megmutatkozó jelentőségét. Esetében nemcsak arról van szó, hogy „*költőileg lakozik az ember ezen a földön...*”, ahogy Heidegger óta Hölderlint idézzük minduntalan, hanem Heidegger meggyőző értelmezése szerint: „*Költőileg lakozni azt jelenti: az istenek jelenében állni, és a dolgok lényegi közelségétől illetve lenni.*” Ami pedig konkrét és keverseres földi dolgainkat (*res gestae*) illeti, a költészet ezekben is meghatározó szereppel bír: „*A költészet nem csupán kísérő dísze az ittlétnek, a költészet a történelem hordozó alapja*” – állítja a költészet „képviselőtében” (az élete vége felé ezt a kérdést egyre gyakrabban és elszántabban feszegető) Heidegger. Kétségtelen, hogy a költészet rászolgált a filozófus elkötelezett kiállítására. Ugyanezt a tiszteletet megkapta a preszókratikus görögöktől és az ókori kínai filozófusoktól is, számos esetben. Ők nemcsak azt vallották

meggyőződéssel, hogy az emberi gondolat a költészettel karöltve juthat legmesszebb, hanem többen közülük azt is, hogy filozófiát csakis versben lenne szabad írni. Meg is tette, akinek volt hozzá tehetsége.

„A költői szépségnek az a feladata, / Hogy a különböző eszmék támaszául szolgáljon” – állítja igen határozottan a kínai Lu Csi, s hogy az ókorban a költészetet az eszmék támaszaként sem a kínaiak, sem a görögök nem tekintették a filozófia szolgálóleányának, a gondolatok ékesítőjének csupán, hanem a gondolatot tartalmilag is jelentős mértékben gazdagító és árnyaló eszköznek, azt Arisztotelész is tanúsítja. Éppen a történelemre vonatkozóan jelenti ki, hogy „a költészet tudományosabb a történetírásnál, mert nem ténygyűjtemény, hanem általános érvényű ítélet”. Minden korban pontosan erre van szüksége az érzékenyen vizsgálódó embernek, akár történetíró, akár egyszerű szemlélője a történelem eseményeinek. A költészet primátusát hangsúlyozó meggyőződést, persze, mindannyiunknak helyesen (egészen pontosan: tehetségesen) kell alkalmaznunk is: e tekintetben bizony óriási a különbség a költő történész és a tanár történész, valamint a költő filozófus és a tanár filozófus között. Akkor is, amikor mindegyikük prózában fejt ki az elképzeléseit. Gondoljunk csak például Dantéra vagy Schillerre, akik a filozófiát és a történelmet is teljes mértékben költőileg gondolták el és fogalmazták meg, akkor is, amikor prózát írtak. (Felismerték ugyanis, hogy költői eszközök hiányában sem történelemről, sem a történelmi eseményekben kifejeződő gondolatokról, szellemről nem lehetséges megfelelő módon és megfelelő pontossággal szólni.)

Lu Csi szemléletétől már nincs messze a költészet határtalan-ságáért lelkesedő Heideggernek a költészet és a történetiség viszonyára vonatkozó (fentebb már idézett) megállapítása sem: „A költészet nem csupán kísérő dísz az ittlétnek, a költészet a történelem hordozó alapja [...], mivel történelmi időt előlegez.” Szerinte tehát a költészet nemcsak eszmék támasza és legteljesebb kifejeződése, hanem a történelem alapja is. Nem véletlenül állít ilyet a filozófus: a költészet mint látásmód (szemlélet) valóban teljességgel ontológiai érzékenységgű, legalább annyira, mint a történelem, hiszen mindkettő a létbe (heideggeri szóhasználat: az ittlétbe) gondol bele, ami feltétlenül idő és történetiség.

Idéztük már Collingwoodot, aki az újkori történészek közül talán elsőként mondta ki (végre) igen határozottan és világosan, hogy a történelem mint események sora teljes egészében érdektelen és értéktelen, mert tartalom és jelentés nélküli. („A természet-tudóstól eltérően a történész egyáltalán nem foglalkozik önmagukban vett eseményekkel. Csak azokkal az eseményekkel foglalkozik, amelyek gondolatok külső megnyilvánulásai, s ezekkel is csak annyiban, amennyiben gondolatok kifejeződései. Lényegében csak gondolatokkal foglalkozik: külső megnyilvánulásuk az eseményekben csak mellékesen érdekli, és csakis akkor, amikor ezek fedik fel számára a gondolatokat, amelyek után kutat.”) Csakhogy az eseményektől eljutni a gondolatig több szempontból sem „könnyű járás”. Ezt az utat is egyedül a költészet (a költői látás) segítségével lehetséges bejárni. Eszközei használatára elsőként a történetíró szorul rá, mivel nélkülük nem képes végezni a munkáját, nem képes szépen, gondosan és pontosan elmesélni az eseményeket.

(Nem csak történészi fejjel rémes belegondolni abba a felvilágosult jóslatba, ami az úttörő felvilágosult filozófus, Giambattista Vico jövődölése volt a 18. század elején. Vico szerint a költészet mint az emberi szellem egyik legkorábbi megnyilatkozása egyfelől primitív, másfelől gyermeki kifejeződési forma, leginkább barbár korok sajátja. Ilyen például szerinte Homérosz korának költészete. Amikor a költészet nem a barbárság körülményei között születik, akkor heroikus korokban tűnik fel. Ilyen Dante költői életműve, mely egyszerre naivan érzelmes, politikai hangvételét tekintve pedig fennkölt és harcias. Ám az ember társadalmi fejlődésének eredményeképpen – Vicót a historizmus előfutáraként is számontartja a filozófia – az ész térfoglalásával a költészet mindenképpen kiszorul a szellem kifejeződési formái közül – véli Vico. Helyét mindenestül átveszi a próza, többé nem lesz szükség az érzelmek, a szenvedélyek megszólaltatására, nem lesz szükség költészetre. A józanság és az észszerűség uralkodik majd a társadalomban és az irodalomban is.)

*

„[A] történész [...] a múltat csak annak nyomaiból ismeri [...] Sehol sem annyira meghatározatlan és problematikus az ismeret és az

adott ismeret tárgyának viszonya, mint a történelmi gyakorlatban [...] A történész inkább »csinálja«, mintsem »felleli« a történelmet” – állítja igencsak helytállóan a kortárs holland történész, Frank R. Ankersmit. Vagyis – míg a természettudós leggyakrabban egyszerű megfigyelés útján közvetlenül hozzáfér érdeklődése tárgyához (és annak jellemző tulajdonságaihoz), addig – a történész kénytelen a képzeletére hagyatkozni, s a nyomokból költői módon kikövetkeztetni és megalkotni, „megcsinálni” a történelmet. Munkája eredménye tehát művészi alkotás. Ez a képzeletbeli út azonban már kifelé visz a rejtélyek sűrűjéből: a nyomoktól az eseményekig, majd onnan az események elbeszéléséig (az ún. *narratíváig*) vezet. Újabban azonban a befelé, a nyomok sűrűjébe vezető út izgalma is elmélyülten kutatja a történelemelmélet, eredményeiből már csaknem új diszciplína (történelemszociológia) született. Ezeknek a kutatásoknak a kulcsszava a *történelmi tapasztalás*.

A történelmi tapasztalás jelensége Johan Huizinga szavaival – aki nemcsak világszerte népszerű történész, hanem gyakorló költő is volt – nem más, mint „történelmi érintkezés” vagy „történelmi percepció”. Másképpen: „a múlt valamely vonatkozásával való érintkezés élménye”, ahogy Ankersmit fogalmaz. Ezt az élményt bármi előidézheti, egy nyomat, egy okirat külső képe vagy nyelve, egy korabeli zenemű néhány taktusa, vagy „a pillanat má-mora” (Huizinga). „[A] történelmi tapasztalás legfontosabb aspektusa az, hogy közvetlen és az egyidejűség képzetét keltő érintkezést tesz lehetővé a múlttal” – magyarázza tovább a történelmi „autenticitás-élményt” Ankersmit, majd hozzáteszi, úgy jön létre, hogy „a múlt egy szelete meglepi vagy megrohanja az embert”. Valamely történelmi hely vagy esemény szellemének feltárulása révén a közvetlen találkozás élményével ajándékozza meg a történészt. Ez hát a napjainkban felfedezett és egyre népszerűbb új jelenség, a történelmi tapasztalás (mások szerint magyarul: „történelmi tapasztalat”) eseményének körülírása, fogalmának kifejtése.

Kétségtelen, hogy az efféle „nagy találkozások” (közvetlen tapasztalások) mindegyike tisztán kulturális kapcsolat. Ebből származik a történelmi tény és a történész viszonyának hitelessége, e viszony szélsőségesen szubjektív természete ellenére is. Valami-

féle egybefonódás jön létre ilyenkor a múlttal, „a múlt domesztikálása” (Ankersmit), természetes felfogásának és megértésének aktusa történik meg. „A dolgok lényegével való érintkezés szinte extatikus érzés [...], ami az Igazság megélése a történelem által.” Ennyire értékesnek tekinti ezeket a „történelmi érintkezéseket” az idősebb és tekintélyesebb holland, Johan Huizinga. Ha az állításnak az a fele, hogy a dolgok lényegével való ilyenféle érintkezésekből egyenesen az „Igazság megélése” következik, erősen túlzó is, a másik fele, vagyis az, hogy ezek az érintkezések extatikusak lehetnek, igencsak helytálló. Arra utal, amit korábban is hangsúlyoztunk, hogy mind a történelem „nyomokból való” megismerése, mind a megismert töredékekből „költőileg” kikövetkeztetett események előadása művészi érzékenységet és képzelőerőt feltételez (sőt: követel).

Nehogy a német idealistákkal igazságtalanul bánjunk, tegyük gyorsan hozzá mindehhez, hogy számos hibás elgondolásuk mellett a *történelem mint műalkotás* kérdését Herder és Hegel is helyesen látta, mindketten pontosan meg is fogalmazták erről alkotott elképzelésüket. Hegel – nem véletlenül – éppen Esztétikájában tér ki rá. Ugyanezt a gondolatot képviseli később meggyőzően Wilhelm Dilthey, majd Benedetto Croce is, akinek 1893-ban írt, első történelemelméleti tanulmánya már címében is határozott állítást fogalmaz meg: *A művészet fogalma alá rendelt történelem* (La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte).

Ugyanebből a szemléletből származik a Dilthey munkásságát inspiráló, kiváló Paul York von Wartenburg eléggé harapós megállapítása: „A színtisztán tudós filológus úgy fogja föl a történelem-tudományt, mint régiségek vitrinét. Ahol hiányzik a kézzelfoghatóság – ahová csak egy valódi pszichikai utazás vezet –, oda ezek az urak soha nem jutnak el. Ők a lelkük mélyén természettudósok.” Wartenburg a tudós filológusok tragikus eltévelyedéseinek leggyakoribb okát is jól látja. A történelmi munkának ugyanarra a csapdájára figyelmeztet, amelyre már Collingwood egyik ebben a fejezetben idézett megállapítása hívja fel a figyelmünket: az „önmagukban vett események” teljesen hiábavaló vizsgálatára. Wartenburg igen egyszerűen és röviden fogalmaz: „Ami a történelmet illeti: a látványos és feltűnő nem mérvadó.” Ebből megint csak az követ-

kezik, hogy a jó történész szeme művészi érzékenységű. Másképpen hogyan is tudná megkülönböztetni, hogy mi mérvadó, és mi látványos csupán?

*

Minden emelkedettséget messzire félretéve, itt a fejezet végén összegezve is ki kell mondanunk: a látás *költői* élesítése és finomítása nélkül nemigen lehetséges eljutnunk az emberi létezés lényegéig, más szóval: a cselekvő ember megértéséig. A cselekvések (a történelem) leghitelesebb nyomait főként a „költőileg létrejött” írásbeliség őrzi, de más természetű nyomok felkutatásához, rögzítéséhez, majd megszólaltatásához is nélkülözhetetlen a kifinomult látás, érzékeny szemlélet. Máskülönben az ember számára sötét titok marad önmaga története és rendeltetése. Létezésének évezredei nem látszanak többnek sietős utazásnál – a létből a nemlétbe. Míg időnk eljön, ki-ki őrizgetheti emlékeit, és csiszolgathatja látását, hogy legalább valamit tudjon róla, miként alakult a világban az ember sorsa. A költői látás adja ki az összképet, a múlt összeszedett, józan gondozása, az *ápolat* pedig a cselekvő emberi élet maga. Nem több, és nem is kevesebb.

Bizonyosnak látszik azonban, hogy a körülmények (viszonyok) ilyen mértékű figyelembevételével mindenfajta cselekvés (legfőképpen a történelem) „megalkotása” igen kényes műveletté válik, igen pontos következtetéseket és döntéseket igényel. Nem mindenki képes az efféle munkára. Ám ők, a „képtelenek” is minden korban aktív cselekvők voltak, igen gyakran éppen a legelszántabb történelemcsinálók. Ez a helyzet valószínűleg sohasem változik. Ám, ha a történelmet valóban ők csinálják, akkor sejtethetjük, hogy miért a legkisebb földrész háborúi jártak eddig a legnagyobb emberáldozattal.

A stílus maga az ember

A POLGÁR

„A polgár erényessége az alkotmány szempontjából nélkülözhetetlen.”

(ARISZTOTELÉSZ)

„Bizonyos, hogy az állam mindenkor inkább polgárai, mint ellenségei miatt forog veszedelemben; mert ritkák a jó polgárok.”

(SPINOZA)

„Lukács Györgynek, a fiatal magyar esszéistának van egy szép és mély könyve, *A lélek és a formák című*” – írja az akkor még szintén fiatal Thomas Mann Lukács 1910-ben, huszonöt éves korában megjelent könyvéről. A német író, akinél talán senki mást nem foglalkoztatott jobban a „polgáriasság” és az „artistikum” viszonyának kérdése, már mindjárt megjelenésekor elolvasta ezt a könyvet, mert bizonyára hírére vette, hogy a kötet egyik tanulmánya éppen az őt legjobban izgató kérdést tárgyalja, sőt egy helyen őt magát is említi. Elragadtatva olvasta az írást, és azt állítja róla (*Polgáriasság* című tanulmányában), hogy a „legkiválóbb eszmefuttatásnak tűnt, amely erről a paradox tárgyról valaha készült”. Na, de mit ír Lukács a polgáriasságról, ami ennyire tetszett Thomas Mann-nak? Ezt a passzust idézi tőle:

„A polgári hivatás mint az élet formája elsősorban az etika primátusát jelenti az életben; hogy az életet az uralja, ami rendszeresen, szabályszerűen ismétlődik, az, ami kötelességszerűen visszatér, az, amit meg kell tenni, tekintet nélkül arra, hogy van-e hozzá kedve az embernek, vagy nincs. Más szóval, a rend uralma a hangulat fölött, az állandóé a pillanat fölött.” Ez tehát a polgáriasság, a polgárlét lényege – Lukács szerint. Tudjuk, hogy Thomas Mann is a polgári kötelességtudatot, pontosságot, összességében a polgári erényt

tekintette e létforma legjelentősebb értékének. Ezért is igyekezett mindenkor szem előtt tartani és követni a polgári életszabályokat. Amikor Lukács a továbbiakban a rendezett és nyugodt munkavégzésre, a „kézműves rátermettségének nélkülözhetetlenségére” alapozva fejti ki a legitim polgáriasság jellemzőit, Thomas Mann őszintén felkiált: „*Ez nagyszerű – roppant finom és igazi!*” Valóban pontos jellemzése ez a polgárlét legértékesebb tartalmának, s aki életében képes megteremteni a polgári életvezetésnek ezt a rendjét, az bizonyára még Spinozától is megkapja a „jó polgár” címet. Ez tehát az egyik jellemzés, amivel a polgárság képét és a polgári kor szellemét magunk elé szoktuk idézni. A másik éppen ennek az ellenkezője.

A jó polgár ellenkezője természetesen a rossz polgár. Aki nem rendkedvelő, nem rátermett és szorgalmas, nem kötelességtudó és állandóságot, biztonságot teremtő, aki nem az „etika primátusát” vallja, hanem lázadó, az individuum nevében minden kötöttséget elutasító negatív hős. A rossz polgár persze semmibe veszi a jó polgárt, fölényesen lenézi, megveti. Lázadását – először a feudális rend, az egyházi elvárások, majd az imént vázolt pozitív polgári értékrend ellen – odáig fokozza, hogy gyorsan eljut a forradalmi eszmék lelkes akceptálásáig, majd a forradalomig, s ahogy a történelemből látjuk, nem ritkán a forradalmi terrorig. Ez tehát a két szélsőség.

A kettő között persze számos *sajátosan* polgári figura és jellem létezik a valóságban és az irodalomban. Van közöttük üresfejű „urizáló” („*kicsit hőbörödött, az a bogara, hogy előkelő mód viselkedjék*” – Molière), és van, aki egész életvitelével, minden megnyilvánulásával a valódi kultúra valódi értékeit (*ápolat*) képviseli, gondoljunk itt például Jókai Mór tehetséges, jó módú polgárhőseire, akiket rendszerint még a közjó iránti odaadás érzése is fűt. A középkor végétől azután az idő haladtával a meggazdagodott boltosok, a politizáló csizmadiák mellett feltűnnek a polgári rendben a pénzkölcsönzők, a jobb módú iparosok, majd gyárosok, a kistőkések és a nagytőkések, és kialakul valamiféle írástudó, tisztviselői-tanítói polgári középosztály is.

Kétségtelen, hogy ahány városi polgár, annyiféle habitus létezett minden korban, ám az sem vitatható, hogy egyre népesebb új rendjük – társadalmi szerepüket, életvezetési elveiket, gazdasági

céljaikat és eszközeiket, ezeknek megfelelő értékrendjüket, viselkedési szabályaikat és egész életstílusukat tekintve – sok mindenben hordoz hasonlóan mondható jegyeket is. A *polgár mindenhol és mindenekelőtt a realitás hőse, a tényvilág embere*. Ez jellemzi kultúráját is, majdnem függetlenül attól, hogy a polgárság melyik rétegéhez tartozik. Európa nagyvárosaiban a polgár már nem lehet otthonos a népi kultúrában, akkor sem, ha onnan érkezett, és nem élheti az arisztokrácia életét sem, akkor sem, ha (az újkor későbbi századaiban) „lefokozott” vagy elszegényedett nemesként került az új rendbe.

E harmadik rend – történelmileg legsarkalatosabbnak bizonyuló – jellemzőjének azt a sajátosságát tekinthetjük, hogy – létrejöttének körülményeiből adódóan – kifejlődése és megerősödése során mindvégig a korábbi társadalmi rendekkel (és rétegekkel), valamint az ezek által képviselt értékekkel szemben határozta meg magát. Minden bizonnyal ettől a külvilággal szembeforduló polgári törekvéstől (sőt, mi több: mozgalomtól) kapta a nyugati kultúrában már korábban is jelentős szereppel bíró *individuum* a legkomolyabb támogatást, ettől kapott az önérték hangsúlyozása erőteljes lendületet.

(Az individuum korábbi – a nyugati világban betöltött – sarkalatos szerepéről, és e szerep legitimizációjáról talán Martin Buber beszél legtömörebben és legvilágosabban: „*Isten csakis az Én-Te viszonyon belül ismerhető meg.*” Isten előtt legnyilvánvalóbban mindig is az Én, az egyén állt, akit személyesen megszólított, akit kinyilatkoztatta a törvényt, aki felett ítélkezett, akit büntetett vagy jutalmazott. A legitimizált Én később ehhez hasonlóan alakította ki viszonyát a földi hatóságokkal is. Miközben Buber az Én-Te viszony felállításával szorosabbra fűzte a bibliai kapcsolatot Isten és ember között, az individuumot kiemelte viszonyainak teljességéből, és – szándéka ellenére – oppozícióba állította Istenével és a világgal.)

A középkor végére a már történelmileg is körvonalazódó individuumközpontú gondolkodás a polgáreszmény megalkotásán fáradozókat arra ösztönözte, hogy a polgár alakja (egyéni és társadalmi helyzetének, valamint céljainak megfelelően) a lehető legfüggetlenebb formában (személyiségben) öltön testet. Ez az individuum általános szerepének további erősödéséhez vezetett,

ami a későbbi századok során odáig fokozódott, hogy az individuum már saját rendje szabályai ellen is lázadt, megnövelt szabadságával szemben a polgári rend szabályait is szűknek, korlátozónak érezte.

De önkritikájának gyakorlása (saját rendje elleni lázadása) előtt még meg kellett erősödnie, és le kellett számolnia a keletkezését megelőző *korábbi* rendekkel és azok életszabályaival, szét kellett feszítenie a nyugati világ legkorábbi antik és már nem antik kereteit, hogy valóra válthassa szabadságeszményét.

Európában először a középkori városok kereskedői hoztak létre ilyenféle rendi érdekvédelmet, ők voltak a városi élet első mozgalommá szervezői. Ők szervezték meg a 11–12. században az úgynevezett kommunákat is, amelyekben már helyet kaptak a kézműves céhek, sőt, a kommunák – mint a polgárok „esküszövetségei” – mindenütt az egész városi közösség érdekeit voltak hivatva képviselni. Megalakulásuk legfontosabb célja a városi lakosság szabadságjogainak kiharcolása volt, mindenütt azzal a földbirtokossal szemben, akinek a területén a város állt. Arról is tudunk, hogy a városok földbirtokosai elég gyorsan felismerték, nekik is előnyös a szorgalmas városi polgárok közösségeinek szabad gazdasági tevékenysége, amely után jelentős adót fizetnek nekik. Ezért aztán nem is nagyon korlátozták a városok autonómiáját. Ha mégis akadályozni próbálták, már az első városi polgárok sem voltak restek, fegyvert fogtak, és a földbirtokosi bandériumokkal szembeszállva, azokat legyőzve nyerték el függetlenségüket. A kommunamozgalmak küzdelmei során nem egy városban olyan erős hadsereg szerveződött a polgárokból, amelyre – zsoldosregként – némelykor egy-egy másik város vagy éppen maga a király is igényt tartott. Az idők során egyre nyilvánvalóbbá vált a városok minden hatalomtól függetlenedni vágyó törekvése és ereje. Nem véletlenül állították később a történészek, hogy a középkori város: állam az államban.

Ezek a középkori kommunamozgalmak tekinthetők tehát a polgári szabadságtörekvések kezdeteinek és első jelentős eredményeinek. Társadalmi és jogi következményei voltak azok a megállapodások (charták), amelyekbe belefoglalták a városiakok által kiharcolt kollektív és egyéni szabadságjogokat. Igazolódott a Szent Ágostontól gyakran idézett megállapítás, mely szerint nem

a falak, hanem a szellem, a mentalitás teszi a várost várossá („*non muri, sed mentes*”). És bebizonyosodott a későbbi német mondás is: „*A városi levegő szabaddá tesz.*” („*Stadtluft macht frei!*”)

Mindezt tehát tudjuk már elég jól, és gyakran le is írjuk, amikor a polgárság kialakulásának történetéről beszélünk. Azt is tudjuk, hogy ezek a középkori kezdőlépések vezették el a magukat kizárólag a külvilággal szemben meghatározó, lázadó természetű és nyugtalan polgárok egy részét – az innen még nagyon távolinak látszó – francia forradalomig. Ezt is tudjuk, de ezt már ritkábban mondjuk, és még ritkábban írjuk le. Különösen a *polgár* szót kerüljük olyan összefüggésben, amely a francia forradalom kevésbé okos és megnyerő eszméit, valamint kevésbé dicsőséges eseményeit (például a terrort és kétszáz ezer áldozatát) juttatja eszünkbe. A jelenséget nyilván az is magyarázza, hogy a valamikor „polgárinak” nevezett történelemszemlélet és történetírás mégse vegye szájára éppen a polgárt, különösen ne számonkérő, még kevésbé feddő vagy szemrehányó hangon.

Már csak azért sem, mert mára csaknem mindannyian polgárok lennénk (valamilyen mértékben), legalábbis így gondoljuk. („*[A] társadalom tendenciája az, hogy mindenkit polgárrá tegyen*” – Friedrich Weizsäcker) A kommunamozgalmaktól a forradalmi terrorig öntudatosan, ám kevésbé megfontoltan haladó polgár türelmetlensége és lázadó hajlama mégsem egyedüli jellemzője rendjének. A polgárság igen jelentős érdemeit is jól ismerjük, minden tekintetben elítélően csak a korai marxisták szóltak róluk. Ha az általuk mindenkor megvetett úgynevezett kispolgárságot is a polgári rendhez számítjuk, akkor a polgárság egészének elítélésével az óvatlan marxisták bizony – már a 19. század közepe táján – igen népesnek mondható tábor fordítottak maguk ellen, valójában a korabeli társadalom túlnyomó többségét. Könnyen lehet, hogy döntően ez okozta jóval későbbi legsúlyosabb veszteségeiket. („*A jakobinusok alkották azt a polgári elitet, mely kihasználta és elárulta a forradalmi mozgalom valóban proletár lelkületét*” – B. Fontana–J. Dunn)

Vajon mit is lehet mondani higgadtan és igazságosan arról a harmadik rendről, amely csaknem teljesen váratlanul (mert egyáltalán nem tervszerűen, felkészülten és körültekintően) lerombolta a régi Nyugat társadalmi struktúráját? Mi minden is nőtt

ki ezekből a romokból? Haladás, fejlődés? Szociális érzékenység, emberi viszonyokra figyelés, együttműködő társadalmi osztályok, jobbító kollektivizmus? Tökéletesedő egyén, önfejlődő világtörténelem? Ilyesmit reméltek és ígértek a francia forradalmat követő lelkesült és ugyancsak forradalmi ideológiák, leginkább a munkásmozgalmi gyökerűek. Senki sem maradt józan, legkevésbé azok, akik a különféle mozgalmak élére álltak. A legelszántabb világfelforgatók történelmi programként hirdették meg a haladás csodáját, a történelem végállomását. Mindenki tudja, hogy mi lett belőle. Azt viszont már soha, senki nem tudja meg, hogy mit kap ismert történelme helyett a nyugati világ, ha a 18. század végére a harmadik rend – szabadságharca kiterjesztéseként – nem jut el máig ható történelmi győzelméig.

A kommunamozgalmaktól a francia forradalomig (és tovább) zajló társadalmi folyamatok legfőbb győztesévé az individuum vált. Az individuumot fölszabadította a polgári gondolkodás és létforma egyre nagyobb térnyerése a társadalomban, a polgári társadalom értékrendjének egyre nagyobb térfoglalása a politikában, legfőképpen pedig a személyes szabadság egyre teljesebb kibontakozása a polgári újkor időszakára. Ekkor már kvázi művészi világlátásként és politikai állásfoglalásként is jelentkezett – a legszélesebb nyilvánosság előtt. Röviden: a polgári gondolkodásmód és létforma mindenütt hódított, divatba jött Európában. Óriási felemelkedést jelentett ez az alsóbb polgári rétegekhez tartozók életében, akik paraszti sorból vagy a munkásság köréből érkeztek a polgári világba. De az individuum győzelmét épp ilyen jelentősnek érezhette minden egyes feltörekvő, bárhonnan indult is, és bárhová vezették vágyai. A szerencsésebbek és tehetségesebbek úgy látták, hogy megnyílt előttük minden lehetőség, felkínálta magát nekik a világ.

*

A társadalmi folyamatokkal együtt viszont ez az egyre népesedő (és lassan minden társadalmi réteget magába olvasztó) polgári közösség váratlanul azt vette észre, hogy nemcsak megnyílt, de be is zárult előtte valami. Valami, ami a korábbi társadalmi rendek mindenkor legjelentősebb kapcsolata volt önmagához (identitá-

sához) és a világhoz: a múlt. Nyilvánvalóvá vált, hogy a harmadik rendnek nincsenek történelmi előzményei, nincs múltja.

A felvilágosodás szemlélete észszerűtlennek tekintette a történelmi eseményeket, és feleslegesnek a velük való foglalkozást. Híveit csak a dicsőséges jelen érdekelte, és az ugyancsak dicsőségesnek ígérkező jövő, amit „a vak történelmi erők észszerűsítése” által érnek majd el. A történelem végén a felvilágosultak is ezeréves, azaz örök és boldog életű birodalmat vizionáltak, amelyet teljes egészében az ész törvényei irányítanak. *„E szerzőknél a történelem középpontjában a modern tudományos szellem felvirradása áll. Azelőtt minden csak babona, sötétség, tévedés és csalás volt. Ilyen dolgoknak pedig nem lehet történelmük, nemcsak azért, mert méltatlanok a történelmi tanulmányozásra, hanem azért sem, mert nincs racionális vagy szükségszerű fejlődésük. Történetük egy idióta zagyva meséje: semmit sem jelentő zaj és őrjöngés”* – írja történelemszemléletükről Collingwood.

Sajnos minden szava igaz. Elítélő kinyilatkoztatásai a történelemről talán Voltaire-nél érték el csúcspontjukat: a nagy gondolkodó habozás nélkül kijelentette, hogy a 15. század előtti történelemmel nem érdemes foglalkozni, mert azokról a korokról nem lehetnek megbízható ismereteink. A történelem elvetéséről idéztük már Burckhardt véleményét, aki úgy látta, hogy az ember „a francia forradalommal magának követelte az egész múlt perlésének jogát”. *„Már az ókort sem kímélik”* – tette hozzá később elkeseredetten. A múlt széles tereihez és szereplőihez való tartozás tagadása tovább erősítette a polgári individuum (ekkor már a „szekularizált én”) függetlenségtudatát és elszakadásra törekvését mindentől, ami a múltból származó társadalmi kötöttséget vagy akár érzelmi kötődést jelenthet számára. Ennek következtében egyetlen biztos és értékelhető ponttá a jelen vált, amit igyekezett is minél nagyobb mértékben és minél gyorsabb tempóban kihasználni. Hasznosság és hatékonyság lett életvezetési jelszava, ezek az elvek alakították életstílusát.

Múlt hiányában a polgárság nem örökölhette rendjére „szabott”, kényelmes és jól bevált viselkedési mintákat, a polgári forradalmak és a technikai fejlődés gyors gazdasági és társadalmi változásoktól pezsgő korában pedig nem is alakulhattak ki ilyenek. Saját, „történelmileg csiszolt” életforma és stílus híján a jobb

módú nagypolgárság számára maradt a (már alig létező) arisztokrácia utánzása, a többieknek meg a rögtönzés, az eredetieskedés, az extravagancia művészies formái. *„A magatartásminták akkor lehetnek állandóak, ha létezik egy olyan társadalmi rend, amely ismétlődően megteremt bizonyos helyzeteket”* – állítja ugyanerről a kérdésről Collingwood. Am színvonalasabb polgári körökben saját életformára saját múlt és tartósan ismétlődő élethelyzetek nélkül is folyamatos igény mutatkozott. Éppúgy, mint saját szellemi habitusra, azaz következetesen képviselt szociális-morális elvekre. Ezeket meg szükséges lett volna polgári szellemű kultúrával hitelesíteni, alátámasztani. De még világosabb, ha kimondjuk: ezekre azért lett volna égető szükségük mielőbb, mert éppen a szellemi habitus, a következetesen képviselt szociális-morális elvek alkotják magát a polgári kultúrát. Ekkor derült ki, hogy nem csak a történelmi múltat kell megteremteni.

Erről a kérdésről is Collingwood beszél legőszintebben, amikor azt mondja, hogy a 19. század európai polgársága akkor találkozott *„a kultúra történelmi dimenziójával, amikor igyekezett elmondani felemelkedésének történetét”*. Világossá vált tehát, hogy a történetiség és a kultúra – ez utóbbi nem elsősorban mint műveltség, hanem mint ápolat – együtt létező és egymást feltételező fogalmak, sok szempontból azonos tartalmak. Csakis együtt lehet tehát a polgári élet alapvető hozzájárulásává tenni őket.

Ennek azonban még egyáltalán nem jött el az ideje, állították a 18. század végén az erkölcsfilozófus kantianusok, élükön mesterükkel. Ennek a pesszimizmusnak pedig Kant szerint nem a polgárság végzetes történelmi és kulturális gyökértelensége az oka, hanem az emberiség egészének morális állapota. Úgy látja ugyanis, hogy *„az emberré és egyben polgárrá nevelés igazi elvei szerint való kultúra még el sem kezdődött”*, vagyis mint „erkölcsi nem” még sehol sem tart az ember. „Biológiai nem”-ként pedig épp olyan, mint a többi nem emberi lény. Ez tehát Kant szerint a jellemző, tartós és súlyos világállapot, amelyen az ember nem képes változtatni. (A gondviselés azonban mégiscsak lendít majd egyet a történelem kerekén, s ennek eredményeként az emberiség egy olyan nagy, örök és boldog Világállamban találja magát, *„amilyenre az eddigi történelemben még nem volt példa”*. *„Létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános világpolgári állapot,*

mint azon anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet” – véli máshol Kant, a pesszimista szemléletet váratlanul naiv utópikusra váltva.)

Ami pedig az egy évszázaddal későbbi, vagyis a 19. század végi európai társadalmi helyzetet illeti – amikor is a polgárság úgy érezte, hogy feltétlenül el kell mondania „felemelkedésének történetét” –, erről a „világállapotról” a legpontosabb beszámolót, azt hiszem, Jacob Burckhardtól kapjuk. A történész szerint a „nyugati világállapot” a kultúra kiterjedtsége, azaz *elérhetősége* szempontjából – éppen a polgárosodási folyamat eredményeképpen – nagymértékben javult, a polgári társadalomban kapott hátrányos helyzete, azaz *mellőzöttsége* szempontjából viszont erősen romlott.

„A 19. század kultúrája, világkultúra lévén, minden korszak, nép és kultúra hagyományainak birtokában van, él velük, és irodalma világirodalom. A legnagyobb nyereség itt a befogadóké. Manapság nagyszerű, sokoldalú és hallgatólagos egyetértés uralkodik a tekintetben, hogy objektív érdeklődés illet mindent, és szellemileg birtokba kell vennünk az elmúlt és a jelen világ egészét. (Ma a nemes lelkű és művelt ember – még a legszűkösebb viszonyok között is – sokkal mélyebben élvezheti a maga néhány klasszikusát és a természet szemlélését, és sokkal tudatosabban élheti át élete boldogságát, mint régebbi korokban.) Az állam és az egyház kevésbé gátolják az egyén ilyen irányú törekvéseit, és lassanként maguk is igen sokrétű szempontok szerint rendezkednek be. Az elnyomáshoz részben a hatalom, részben a szándék is hiányzik. Abban bíznak, hogy egy látszólag korlátlanul kifejtett kultúra mellett könnyebb fennmaradniuk, mint annak elnyomásával [...]”

Már kérdésesebb a szerzési verseny résztvevőinek nyeresége, akik pedig a lényegi hajtóerők, és elementáris szenvedéllyel törekszenek (1) a csereforgalom még fokozottabb felgyorsítására, (2) a még meglévő korlátok teljes felszámolására, tehát az egyetemes állam létrehozására. Ennek büntetése a hihetetlen mérvű versengés a legnagyobbaktól a legkisebb ügyekig, továbbá a nyughatatlanság. A szerzésre törekvő kultúremler szeretne mihamarabb lehetőleg sok mindent megtanulni és élvezni, de fájdalommal át kell engednie másoknak a legfőbb javakat: másoknak kell helyette művelődniük, ahogy mások imádkoztak és énekeltek a középkorban a nagyurak helyett. Persze jelentős tényező az amerikai kultúremler, aki a történelemtől, tehát a szellemi folyto-

nosságról nagyrészt lemond, és a költészetet, a művészetet csak mint a fényűzés formáit szeretné élvezni.

A legáldatlanabb helyzetbe manapság a művészet és költészet került: belsőleg nem találja a helyét [...] ebben az ádáz légkörben, és komoly veszély fenyegeti az alkotás naivitását. Hogy az alkotás (értem ezen az igazi alkotást, mert a nem igazi könnyen megél) mégis működik, azt csak a legerősebb ösztönrel magyarázhatjuk. A világ legmaibb újdonsága a művelődéshez való emberi jog követelése, ami a jólét utáni vágy burkolt formája.”

Így fest hát a nyugati világ szellemi állapota Jacob Burckhardt szerint (elsősorban a tömegesedő polgárság és a kultúra viszonyát tekintve) a 19. század hetvenes éveiben. A „művelődéshez való emberi jog követelése” a „polgári kultúra” föllendülését ígéri, ám a polgári kultúra fogalma még csak ekkor kezd valódi, sajátos tartalommal megtelni, ez a folyamat is mindenekelőtt a művészetben (leghatározottabban a regényirodalomban) tűnik a szemünkbe, a köznapi társadalmiság területén még mindig inkább nyugtalan és feszült a viszony a polgárság és a kultúra (nem külsődleges) tartalmi és formái között. „Mi valójában a polgáriasság?” – ezt a kérdést kellett volna végre minél pontosabban megválaszolniuk a kor történészeinek, ám a kérdés még a 20. század elején is csak kérdés maradt (a legjobb kérdezők között ott találjuk *Theodor Fontanét* és *Thomas Mannt*), majd a békeidők végével a polgáriasság kérdése csaknem teljes egészében értelmét veszítette. A háborúk még a kérdés lehetőségét is lerombolták vagy teljesen abszurdá tették, a háborúk elmúltával pedig a nyugati társadalmi életben feltűnt és eluralkodott a tömegember jelensége. Ezt a folyamatot nagyban elősegítette, hogy még erre az időre sem alakult ki a létformáját (kultúráját) érzékenyen megfogalmazó és megjelenítő, sajátjának érző és védelmező polgárság. A harmadik rend még mindig identitászavarával küzdött, még mindig nem volt képes megválaszolni az immár több évszázados, számtalanszor feltett – imént is idézett – kérdést: mi valójában a polgáriasság?

Tudjuk, és a mindenkori kérdezők is jól tudták, hogy a megnyugtatóan pontos válaszadást a polgárság nagyobbik részének (köztük az ún. nagytőkés vállalkozóknak és a közvetítői-kereskedői rétegnek) rendhagyó és ellentmondásos helyzete tette szinte teljesen lehetetlenné elsősorban. Rendhagyóan és ellent-

mondásosan kritikus helyzete csaknem mindennel szemben, ami erkölcsi és társadalmi. Ez az elhúzódozó „alaphelyzet” az önérték és a társadalmiság elveinek kibékíthetetlen szembenállásából fakadt. Ugyanakkor létezik olyan történelemfilozófiai nézőpont is, amely a külvilággal szembeni önmeghatározást és „könnyörtelen kritikai szellemet” az európai fejlődés legfőbb értékének, motorjának tartja. Idéztük már a két világháború között Japánba emigrált német filozófust, Karl Löwithet, aki ezt az álláspontot kialakította, és legmarkánsabban képviselte.

„Az európai szellem nem utolsósorban a kritika szelleme, mely képes különbséget tenni, összehasonlítani és dönten. Habár a kritika valami tisztán negatívnak látszik, megvan benne a tagadás azon pozitív ereje, mely mozgásban tartja a ránkmaradtat és fennállót, s előrehajtja azt további fejlődése felé. A kritika éppen ezért haladásunk alapelve, amennyiben a mindenkor fennállót lépésről lépésre felszámolja [...] A Kelet sem magára, sem másra nézve nem viseli el a könnyörtelen kritikát, mely az egész európai haladást megalapozza [...] A mindent megragadó és megkérdőjelező, kétkedő és kutató megkülönböztető erő az európai élet olyan eleme, mely nélkül az elképzelhetetlen [...] Európa lényege ellenázsiái szellemében van.”

Kétségtelen, hogy az európai társadalmakban évszázadokon át a helyét kereső, közösségként és egyénenként is egyre inkább önállósuló polgárság gazdasági szempontjai felől tekintve ez az elgondolás egyenesen inspirációként fogható föl, másfelől pedig a polgárság gazdasági szempontjait jóváhagyó („szentesítő”) szociális és morális igazolásként. Mind a polgárság önmeghatározásának módját, mind közösségi és egyéni céljait (szervezeti fejlődés, anyagi gyarapodás) és életvezetési gyakorlatát illetően. A kritika szelleme azonban mindenestül az organikus társadalmi szerveződések kialakulása és megerősödése ellenében hat, kimeríti ezek pszichikai és szociális létfeltételeit. Még akkor is, ha mindez egyáltalán nem áll szándékában, sőt minden egyes megnyilvánulása egyértelműen jobbító szándékú. Hosszú távon együttműködő, történelmi és kulturális távlatokat megvalósító közösségek létrehozását mégsem a – döntően önérvényesítő – kritika ösztönzi leghatékonyabban.

Történelmi tapasztalat, hogy a kritika mint irányelv (konceptió) gyakorlóinak közösségét is megosztja, még a legszilárdabb-

nak képzelt (ideológiai) közösségekben is. Bár a józan kritikus szellem a társadalmi változások mederben tartása érdekében mindenkor hasznos, sőt szükséges, a kritikai beavatkozások minden alkalomra és minden helyzetre előírt szabványszerű mértéke és jellege meghatározhatatlan. Éppen ezért a társadalmi gyakorlatban, vagyis túlnyomórészt a politikai életben előnyös kritikai szemlélet és viszonyulás mértékét, jellegét és módját leghelyesebb teljes egészében a kultúra mindenütt kialakult, helyi, szofisztikált konvencióira bízni.

*

A polgári társadalom bonyolult viszonyulásának kérdését a múlt-hoz és a kultúrához a 20. század évtizedeiben már végképp időszzerűtlenné tette egy másik nem történelmi réteg, az európai munkásosztály politikai színre lépése és (ekkor már) történelmi szerepvállalása. Hogy a múlttal és a kultúrával még a polgárságnál is kevésbé organikus kapcsolatot fenntartó munkásosztály megszervezőit és irányítóit is mennyire nyugtalanította mindkettő hiánya, azt már Marx és Engels erőfeszítései is igazolják, amelyeket annak érdekében fejtettek ki, hogy szerves társadalmi és kulturális fejlődés eredményeként tüntessék föl a szocialista forradalmakat és az ezeket követő társadalmi formákat. Ha pedig a szocializmusban nem bizonyulnak használhatónak a múlt kulturális eredményei, hát a történelmi múlttal együtt ezeket is elvetjük, miként a történelmi rendeket, és teremtünk magunknak új múltat és új kultúrát – hirdették őszinte hittel a marxisták.

„A történelmi materializmus új filozófia kíván lenni, nem csupán új gazdaságtan (ne feledjük, hogy a Kapital töredéke csupán annak a nagy műnek, amely Marx elgondolásában élt), s ennek az új filozófiának feladata az volna, hogy a valóság és az élet újszerű szemléletét alakítsa ki. Ebben az értelemben próbálta Engels az új tanítást továbbfejleszteni, különösen »Anti-Dühring«-jében; Engels, aki a proletariátust a német klasszikus filozófia örökösének (tehát beteljesítőjének, legyőzőjének és túlhaladójának) tekintette, s nemcsak új proletár-etikában hitt, hanem közel volt ahhoz, hogy higgyen az új proletár-logikában, dialektikában, ismeretelméletben és talán még az új proletár-matematikában is” – írja a korai marxista törekvésekről 1928-ban Bene-

detto Croce. Őt is lenyűgözték ezek a gigantikus (ám hiábavaló) erőfeszítések, a történelmileg is páratlan múlt- és kultúrateremtő igyekezet. Szocialista érzelműek milliói álmodtak azokban az időkben az igazságosságot megvalósító új erkölcsiségről és a mindenkihez méltó, tartalmas, új életvezetési gyakorlatról. Érdemes erről egy kicsit tovább olvasni Crocét:

Az új életstílus és erkölcsiség „magvetői és kertészei a munkásszakszervezetek lettek volna, az ókeresztény egyházi közösségekhez hasonlóan. Sokan vagyunk még, akik emlékezünk a harmincegy-néhány évvel ezelőtt Európaszerte fellángolt illúziókra, amelyek egy, a polgárral szembenálló szocialista tudomány és művészet délibábját kápráztatták szemünk elé. Hányan tagadták meg a jelent és a múltat ennek a délibábnak a kedvéért! Aki pedig mindezt elfelejtette volna, az hadd frissítse fel az emlékezetét a bolsevik Oroszország naiv kultúrateremtő próbálkozásain, például a híres »költő-iskolák«-on. Az igazság ezzel szemben az, hogy az egész új proletár-filozófia, vallásosság, erkölcsiség, életstílus, tudomány és művészet üres vágyakozás volt, nem pedig valóság; szó volt és nem fogalom.”

Csaknem egy évszázaddal ezután mi már tanúi lehettünk, hogyan ért véget a világtörténelem eddigi legnagyobb kísérlete. Újabb bizonyítékkal szolgált arra nézve, hogy a történelem nem az a színház, amelynek színpadán a legképtelenebb víziók, esztelen és véres, ám megváltónak képzelt fantazmagóriák megvalósíthatók. Jámbor és ostoba százmilliók, akik még akkor is túrik a kísérletet, amikor az sem biztos, hogy élve megússzák. Vajon miért?

Nem mondhatjuk, hogy a szocializmus kudarcait és bukását az uralkodó néposztály történelmi tapasztalatlansága és kulturális gyökértelensége magyarázza. Sajnos, a távolabbi múltban sem láttuk kéz a kézben járni a történelmet és a józan eszt. Csakhogy az ebből származó tragédiák akkor még nem jártak világméretű következményekkel. Nagy múltú történelmi rendek is követtek el szörnyű esztelenségeket, váltak saját utópiáik áldozataivá. (Az athéni demokrácia vezetői csaknem mind egy szálig így vesztek el; a francia forradalmat kirobbantó monarchiaellenes arisztokraták is hasonló sorsra jutottak. Legfájdalmasabban talán a filozófus Condorcet márki esete példázza a rend öngyilkosságát, aki még a börtönben is kivégzői dicsőségét zengte. A jakobinus

diktatúra kétszáz ezer áldozatának csaknem mindegyike két történelmi rendből került ki: a parasztságból és az arisztokráciából. Túlnyomó részük persze a parasztságból, akik ugyancsak tüzeltek a hős városi forradalmárokat.)

Egy szó, mint száz, a 20. század első felére a munkásosztály társadalmi előzményeiből Európában kialakult egy új embertípus: a *tömegember*. „Ősképet” még a realitás középkor végi szellemen formálta meg, aztán egyre nagyobb térfoglalásával egyre jelentősebb szerepet kapott az európai társadalmakban. A polgár pedig ebben a 20. századi pillanatban mintha történelmi szerepének végére ért volna. A „harmadik rend” szép lassan megszűnt, a polgárok tömegemberré deklasszáldtak, a szocialisták munkásosztálya pedig – ugyanezzel a tömegemberré válással – valamelyest előbbre lépett, felemelkedett. Bárhonnan nézzük is, ez a változás, a nyugati világ újonnan létrejött társadalmi szerkezete egyáltalán nem nevezhető fejlődésnek. A tömegtársadalomnak valójában nincs is szerkezete, a tömegemberek végtelen számú különféle csoportja maga az „önmagán uralkodó osztály”. Lassan már egy évszázada.

Nem beszélhetünk tehát fejlődésről a tömegember megjelenését közvetlenül megelőző – történelem- és kultúra hiányos társadalmi rétegekből álló – struktúrákhoz képest sem, de az új „rend” esélyeit (felemelkedését) illetően sem. Pedig a 20. század második felének társadalmi „osztálynélkülisége”, a tömegember előtt megnyíló új lehetőségek Nyugat- és Kelet-Európában is nagyban megkönnyítették a hozzáférést közös emberi múltunkhoz és kultúránkhoz. Ebben a korban történelemmel és kultúrával sokkal könnyebben sikerült volna eleven kapcsolatba kerülni, mint régebbi korok társadalmi körülményei között. Csakhogy ekkor már nem mutatkozott igény rá.

Történelemre egyáltalán nincs igény azóta sem. Múlt hiányában pedig a kultúra („ápolat”) funkció, vagyis őrizni, ápolni való nélkül maradt. A tömegember szükségleteit maradéktalanul kielégíti a kultúra helyébe lépő szórakoztatóipar. E tekintetben tehát látszólag rend van a világban, sőt valamiféle (csaknem teljes) egyenlőség. Egyszer már létrejött ez a látszat. *„Azért, mert valamennyien egyformán szabadok, azt hiszik, hogy minden másban is egyenlők”* – értékelte akkor az athéni demokrácia rendezetlen

viszonyait Arisztotelész. A Nyugat úgy látja, hogy társadalmainak a 20. század közepe felé kialakult berendezkedése szilárd, tartós, népessége tehető, nyugodtan terhelhető könnyelmű politikai döntésekkel.

Az emberiség eddig is túlélte számtalanszor elhibázott történelmét. Goethe szavaival: a történelem maradjon csak ezután is „az esztelenségek vég nélküli körforgása”. *Ennek garanciája a tömegember – a társadalmi élet minden pozíciójában.*

AZ ÖNKÉP

*„Hogyan jöhet létre valami öntudatlanul,
ami sohasem állt szándékunkban?”*

(F. W. J. SCHELLING)

*„A fizikai ész semmi világosat nem tud
mondani az emberről.”*

(J. ORTEGA Y GASSET)

Schelling kérdésére csaknem másfél évszázad múltán válaszol Ortega. De nem kielégítően. Pedig a történelem időtlen idők óta felteszi a kérdést, lehetne már jó válaszunk rá. De nem lesz soha. „Az első racionalista nemzedékek azt hitték, hogy megvilágíthatják az emberi sorsot fizikai tudományukkal. Már Descartes is írt erről Értekezés az emberről címmel. De ma már tudjuk, hogy a természettudományok [...] mindig meg fognak torpanni az emberi élet különös valósága előtt.” Ortega valószínűleg azt is tudta, hogy nemcsak a természettudományok torpannak meg az emberi élet (vagy természet) különös valósága előtt, hanem az ember összes tudománya. De tudta azt is, hogy a kérdéseket akkor is föl kell tenni, ha megválaszolhatatlanok. Nem tenni föl a kérdéseket: bárgyúság.

Ami az embert minduntalan kérdezni és válaszolni kényszeríti, az mindenekelőtt kiválasztottsága tudata, azaz bibliai örökség. A teremtetett világban elfoglalt, kitüntetett helye, és belőle származó önbizalma magyarázza viszonyulását egész környezetéhez. Saját-ságos helyzetéből következik szabadságvágya, szellemének princípiuma, azaz minden természetivel szemben álló lényege. Ebből származik világlátása, társadalmisága, valamint önmagához és társaihoz, de az egész emberen kívüli világhoz való erkölcsi viszo-

nyulása is. És nem utolsósorban kiválasztottságából következnek önmaga és a világ megismerésének módszerei és eszközei.

Miután felismerte, hogy a tudás hatalma nélkül nem képes pozícióját érvényesíteni, a világ egészének megismerését tűzte ki elsőrendű feladatául. Ettől számítva kiválasztottságába a mindentudás fogalma is beletartozott, szüksége volt rá a természeti világ birtokbavételéhez. A természet egészével való szembenállása teljességgel magányos élethelyzetet teremtett számára. Nem csoda hát, ha „a természet anyai öléből történő elbocsátásával” úgy érezte, hogy végérvényesen megszűnt „a szülői gondoskodás ártatlan és biztonságos állapota”, akárha a Teremtő egy bizonytalan „tág világba taszította” volna – ahogy Kant szavai festik magányosságának képét. Megerősödése és biztonsága érdekében már kezdetben igen komoly erőfeszítéseket tett, a kiválasztott nemet mindmáig ez a törekvés jellemzi. Az ember meggyőződéssel vallja, hogy számára a rajta kívül létező világban elérhető legnagyobb térfoglalás jelenti a legnagyobb elérhető biztonságot. A kiválasztottság helyzete tehát valójában *világuralmi* pozíció megszerzésére kényszerítette az édenkertből kiűzött és a természettől elszakított, elárvult embert. Kozmokrátori szerepéért pedig örökös versengésre, sőt harcra ítéltetett – még Teremtőjével is.

Ebben a szerepben azonban nagyon is jól érezte magát, elég gyorsan megkedvelte az önmagáról kialakított világhódító képet. Ahogy a nyugati hős életeleiből és messzeható munkálkodásából (történelméből) látjuk, képességeinek megfelelő feladatnak tartotta vélt hivatása gyakorlását, és habozás nélkül munkához látott. Úgy ítélte meg, hogy jól áll neki az isteni szerep. Ehhez mérten fogalmazta meg önazonosságát, ehhez a feladathoz illő képet alkotott magáról.

A portré hitelességét illetően a későbbiekben sem érzett semmilyen kétséget. Ehhez az is kellett, hogy ne ismerje fel tudása és hatalma korlátait. És valóban: máig nem érti, mit jelent, hogy ezen a világon nincs versenytársa, hogy földi tájakon ő az egyetlen „eszés és szabad lény”. Cselekvésének terei ezért látszanak korlátlanoknak, ezért érezhette lehetőségeit végtelennek már az antikvitás hőse is, ezért hitt hatalma „isteneket zaklató” kiterjesztetőségében. Önértékelésén, önképén azért sem változtathat, mert

kiterjedt tevékenységének bármiféle korlátozása a világuralkodói szerep feladását jelentené.

Önmagába vetett hitében egy pillanatra sem inoghat meg, mert nincs többé, aki kisegítse, nincs többé gondviselés. Már régen meghaladta, legyőzte és félreállította istenét. De nincs is rá szüksége. Saját üdvrendje szerint önerőből, egymaga építi Isten Országát, segítség nélkül kell üdvözülnie. *„Az Isten Országának megvalósítására irányuló forradalmi vágy minden progresszív képzet kiindulópontja, és a modern történelem kezdete.”* Lám, Friedrich Schlegel is ebben a törekvésben látta az emberi fejlődés motorját, és milyen sokan még, a legkiválóbb elmék közül is! Az önfejlődő emberi nem saját, világméretű édenkertjét készíti az amúgy is szűkös és elveszett bibliai helyett. A terv minden részletében hibátlan, a munka jól halad – szinte már csak a koronát kell föltenni a műre. Karnyújtásnyira az örök élet.

Így látja magát, múltját és jövőjét a Nyugat eszes és szabad hőse – most már hosszú évszázadok óta. Ezeken a lapokon is találkozunk már vízióival. *„Minden rólunk szóló tudás elérhetetlen, minden másról szóló tudás haszontalanság”* – vallották a *homo creator* eszméivel szemben a természet egykori sámánhitű gyermekei, ilyen szerényen képzeltek el az emberi szellem lehetőségeit a Távol-Kelet régi lakói. Ōspogány, „kultúra előtti”, metafizikai bizonyosságként létezett ez a szemlélet Európában is, ám a későbbi istenember nem akart hallani egykori kétségeiről és félelmeiről. Kétségeknek, félelmeknek még a gyanúja is teljes önfeladást jelentene a szemében, lemondást az isteni szerepről.

*

„A haladás eszméje a humanizmus nagy gondolata volt, illúziója az egész 19. századot áthatotta” – helyezi el eszmetörténetileg, és vázolja fel egyetlen mondatban a két európai kulcsfogalom és eszme politikai karrierjét a „szabadság – már korábban is idézett – fanatikusa”, Nyikolaj Bergyajev. A haladás és a humanizmus ugyanazt a történelmi utat járta be a nyugati világban: először fényes és ígéretes költői gondolatként teljes joggal szerzett magának népszerűséget, majd mint politikai irányelv, ideológia mind a mai napig

végzetes kényszerpályán halad a relativizálódás, azaz a súlytalanság irányába. (Az ismeretelméleti relativizmus szofista gyakorlatát egyébként már Platón, majd Arisztotelész is határozottan bírálta. Platón éppen a *humánus*, a *humanitás* fogalmát hozta föl példaként arra, hogyan válhat bármilyen érték a relativizálódás áldozatává. Azért támadta a szofista Prótágorasz jól ismert kijelentését – miszerint „minden dolog mértéke az ember” –, mert ez a gondolkodásmód éppen magát az embert károsítja, az emberit, a *humánus*ot emészti fel, azáltal, hogy túlzottan kiterjeszti. Ennek következtében a tudás és az erény – mint a *humánus* legfőbb értékei – minden téren meggyengülnek – állította Platón.)

De haladásról és humanizmusról még Platón megállapításánál is többet mond Bergyajev kijelentése. Eddig éppen a legfontosabbat, a benne megfogalmazott minősítést nem említettük. Mert Bergyajev mondata meg is ítéli mindkét fogalom tartalmát: a haladáseszmét határozottan *illúzió*nak tartja, az illúziókeltés felelőseként, azaz vétkesként pedig a humanizmust nevezi meg. Azután még tovább megy: a rövid, magabiztos mondat végén a filozófus rámutat a 19. század felelősségére, mely magáévá tette, népszerűsítette és politikai ideológiává emelte „a humanizmus nagy gondolatát”, a haladáseszmét.

Amellett, hogy Bergyajev tisztán látta, „a humanizmus tartalmaz pozitív elvet” is, hiszen „az embernek végig kellett mennie a humanista öntételezés és önbizalom stádiumain”, mert „szüksége volt arra, hogy erejét szabadon kipróbálhassa”, az irányzatot hosszasan és indulatosan vádolja téveszmék terjesztéséért. „A humanista premisszák olyan belső ellentmondást és bűnt hordoznak, amelyeknek előbb vagy utóbb napvilágra kell kerülniük.” S bár optimista elgondolásaival a legtöbb társadalmi kérdést egy csapásra szeretné megoldani („hitünket és akaratainkat az emberiség problémáinak megoldására kell fordítanunk”), és ennek érdekében varázsszerként sorolja eléink istenhittől és tudós filozófusi meggyőződéstől is fűtött elképzeléseit (kortársai nem véletlenül nevezték „orosz Hegel”-nek), igen jelentős, megszívlelendő felismeréseket is megfogalmaz.

„Nietzsche beszél a tiszta heroizmusról, amely semmilyen célhoz nem juttat el, nincs folytatása sem ebben az életben, sem a másik életben. A tiszta heroizmus a heroikus aktus pillanatának extázisa, kilépés az időből [...] Ez a heroizmus ellentétes a gondolkodás felmagasztalá-

sával, amely az újkor évszázadait jellemezte [...] Az ilyen heroizmus inkább talál magának helyet a – természet elemei erőinek legyőzésére irányuló – modern technikai találmányokban.”

Az eszkatologikus és misztikus Bergyajev nem egyszer akkor is közel jár az igazsághoz, amikor teljesen szabadjára engedi a fantáziáját. „A történelem nem más, s ebben áll vallási tartalma, mint egy másik világhoz vezető út. De magában a történelemben nem képzelhető el egy abszolút tökéletes állapot, a történelem problémája csak rajta kívül oldható meg.” Semmi kétség: „a történelem problémája – valóban – csak rajta kívül oldható meg”. De nem kívülről rákényszerített, észszerűtlen irányelvek végrehajtásával, ahogy a politika aktualitásai általában diktálják, hanem a múlt érdemeit becsülő, a emberi világ létrehozott eredményeit fenntartó értelem irányításával. A történelem nem felejt el, ha figyelmen kívül hagyják elvárásait. A történelmi helyzet „nem tartozik azok közé az istenek közé, akik nem torolják meg a sértést” – idéztük már a filozófus-történész, Robin G. Collingwood figyelmeztetését.

Bergyajev igazságaiból és féligazságaiból nagyjából kirajzolódik az a humanizmus teremtette – a Mindenhatóról mintázott – embereszmény, aminek testetöltésére már az „első humanista”, Francesco Petrarca alakjában ráismerünk. Említettük korábban, hogy Petrarca és unokaöccse, Gherardo 1336-ban felmászott az Avignon melletti Szeles-hegy csúcsára, hogy az emberi szellem diadalát demonstrálja a nem emberi világ felett. Ott pedig, hogy a humanitás szellemének segítségével felülkerekedjenek a természet ellenséges, fenyegető és sötét erőin, elővették Szent Ágoston Vallomásait, és fennhangon felolvastak belőle. A performansz végeztével visszatértek híveik közé, akiknek büszkén jelentették, hogy a költészet nevében „sikeresen birtokba vették a hegyet”. A szereplők viselkedéséből (indulatából, naiv anarchizmusából és kihívó önérzetességéből) ráismerünk a korai humanista mozgalom szellemére, ráismerünk vágyára, hogy „erejét szabadon kipróbálhassa”, ráismerünk a feltűnés és az akarat „tiszta heroizmusára”, és a későbbi humanisták már eltúlzott önbizalmára, politikai ambícióira is.

Mire Petrarca fölért a Szeles-hegy tetejére, majd visszaereszkedett onnan az emberi világba, rátermett demonstrátorrá lett. Kortársai följegyezték róla, hogy ezután is ügyesen szervezte köz-

szerepléseit, például capitoliumi költővé koronázását és európai – a humanizmus eszméit népszerűsítő – utazásait. A fiatal ember ugyanakkor már e korai éveiben is sokat olvasott, felkészült gondolkodó volt, akit később jeles latin nyelvű történeti, morálfilozófiai és politikai értekezések szerzőjeként is ismertté lett. Mint ha személyesen neki találták volna ki a humanizmust, teljességgel ráillettek nyugtalan, mindentudásra vágyó és polemizáló alkatára. Mégsem egy izgága, feltűnésre vágyó költő-performer deklamálta a hegycsúcson Ágoston Vallomásait, hanem egy élénk szellemű, ifjú tudós. Ez a tény a humanista mozgalom kezdeti jelentőségére és irányára is pontosan rávilágít, mindenekelőtt a szellem eltökélt függetlenedési törekvéseire a *természettől* és a *természetitől*, amelyhez az ember szoros kötődését (mely biológiai származására emlékeztette) a humanisták lealacsonyítónak tartották.

A humanizmus célja tehát elsődlegesen és eleinte valóban a természet „nyers, barbár erőivel” való szembefordulás volt, a teljes elszakadás szándékával – ahogy Petrarca a hegytetőn nyilvánította. (Többek szerint a humanizmusnak ez a törekvése jellemzi még Schiller humanizmusát is, amelyet ma is többen természetgyűlölőnek tartanak.) Kimondhatjuk, hogy ehhez a célkitűzéshez a humanistáknak nem kevés bátorságra, sőt önhittségre volt szükségük, amit viszont a mozgalom első korszakában még semmi sem indokolt, és semmi sem ösztönzött, sürgetett. (Hacsak nem az antikvitas emberfeletti hőseinek dicsőséges emléke.) Nem sokkal később azonban a humanista műveltségnek és nevelésnek egyre több híve lett, sőt kultusza támadt, és ezzel egy időben a mozgalom szellemileg is megerősödött. Valójában ekkor jött létre és bontakozott ki ma is létező formájában a filológia tudománya, ekkor elevenedett meg a fordításirodalom, megszületett és fontossá vált a nyelvművelés, fellendült az oktatás, jelentősen bővültek a levéltárak, és gombamód jöttek létre az egyházak és a világi méltóságok könyvtárai.

Humanista körökben ezzel együtt a *világiasodás* folyamata is elkezdődött, érzékelhetővé vált az eltávolodás a hagyományosan elfogadott és képviselt keresztény szellemtől és az egyháztól. Eretnekségnek minősített elképzelések jelentek meg (mint például a Szentháromság-tagadó irányzatok); feltűnt a mágia és a misztika iránti érdeklődés; a tudományokban és a hétköznapi életben

pedig előtérbe került a realitás, a szintiszta tényvilág. Vele együtt azután egyre több politikai eszme és gyakorlati törekvés. Így vált a humanizmus mint egykori „legfelsőbb és legtisztább érték” átlagos köznapi „hasznosságok” és irányelvek gyűjteményévé. A Mindenhatóról mintázott *önkép* azonban a humanizmus idején virágkorát élte, és már ekkor megelőlegezte a felvilágosodás és a francia forradalom embereszményét. De mindezt tudjuk már jól, nem egyszer végigkövettük az új hit, a haladáseszme útját.

Hogy mégis felidéztek a történelmi folyamatot, arra azért volt szükség, hogy közvetlenül lássuk, mi mindent ölelt föl és foglalt magába akkoriban a humanista mozgalom. Pontosabban: lássuk, hogy miből is nőtt ki, és milyen szellemi környezetben formálódott az a humanista hőtípus, akinek a 19. század első évtizedei óta kivétel nélkül minden egyes („haladó szellemű”) nyugati polgár szívesen képzelet és vallja magát. A polgári életvezetés gyakorlatáról azt is tudjuk már, hogy szakadatlan és sietős törekvés jellemzi valahová, de hát az emberi természetről általában is igaz ez az állítás, már sokkal régebből: Fichte korábban idézett véleménye szerint az ember kezdettől fogva nem más, mint „*reine Agilität*”, azaz fékezhetetlen, megállíthatatlan törekvő.

Igen jelentős kulturális célkitűzései megvalósításához a humanista mozgalom létrehozott tehát (az amúgy is döntően hiperaktív hajlamú *homo creator*ból) egy új embertípust, a humanistának nevezett kultúra lelkesült képviselőjét és közvetítőjét. A mozgalom harcosai kezdetben nyilván nem is tartották magukat többnek, mint a korabeli szellemi élet *modern* (haladó) szereplőinek, s valójában azok is voltak. A mozgalomban számosan tevékenykedtek, s aktivista lelkesültségük és szorgalmuk – különösen az oktatás és a nevelés területén – valóságos forradalmat robbantott ki az egész európai kontinensen. Az ő munkájuk eredményeképpen alakult ki a legutóbbi időkig jól működő és a legtöbb helyen még ma is létező városi iskolatípus, benne a tekintélyes *gimnázium* akkoriban kizárólag antik-humán tananyagával és oktatási struktúrájával.

A humanizmus természetesen megfogalmazta az új embereszmény nevelésének és oktatásának elméletét is. Akik e munka legjavát adták, olyan humanista nagyságok voltak, mint *Rotterdami Erasmus*, *Juan Luis Vives* vagy *Montaigne*. Ám még ezek az

eredmények sem indokolták, hogy a humanizmus képviselői és követői (némely ideológusa, aktivistái, propagandistái) fölényesen és elbizakodottan a humanista eszmények kizárólagosságát hirdessék. Az eltökélt világhatalakítókat rendszerint túlfűtöttségük és kezdeti népszerűségük vezeti a kizárólagosság gondolatához. A humanizmus esetében is ők voltak azok, akik a humanista eszmeiséget és gyakorlatot olyan túlzásokig vitték, hogy az ún. újhumanizmus korában már sokan cifra urizálásnak, előkelősködésként tartották, és kigúnyolták. A humanizmus francia forradalom utáni, majd 19. századi helyzetét jól jellemzi, hogy prózai műveiben Goethe többször is indulatosan bírálja az irányzat nevelési gyakorlatát, egy alkalommal pedig a humanista műveltség-eszményt és az eszme intézményeit egyaránt „bohóckodás”-nak nevezi. Ez sajnos – a realitás virágzó szellemének korában elfoglalt helyét tekintve – eléggé érthető is. A realitás éjszakájában azután végképp elveszni látszó *cultura* helyébe lépő műveltség és ennek műantik külsőségei valóban színpadiasnak hatottak, és joggal voltak nevetségesek, még a mozgalom élcsapatához tartozó Goethe szemében is.

Akármilyennek látszik is a humanista *műveltségi ideál* későbbi korokból visszatekintve, kétségtelen, hogy születésének első évtizedeiben és különösen Itáliában nem véletlenül vált népszerűvé a társadalom legtöbb rétegében. A nemesi méltóságok köreiben a műveltség szinte azonnal elvárássá lett, majd a harmadik rend jobb módú közösségeiben is viharos gyorsasággal hódított. A kortársak egy „kulturális forradalom” győzelmének lehettek tanúi, amihez hasonlót azóta sem láttunk. A versengésre alapuló korabeli társadalmi élet élénkségét és hangulatát emelték a humanista műveltség külsőségei, másképpen szólva: divatba jött a kultúra. Okozott némi nemkívánatos társadalmi feszültséget is, de kétségtelen, hogy a nemesek és a tehetősebb polgárok ettől kezdve komolyabban vették a kultúrát, és példájuk jótékonyan hatott azokra a törekvőkre is, akik nem tartoztak ugyan közéjük, de oda akartak tartozni. Inspirálta azonban a példa a tehetségtelen feltörekvőket is, nekik az *utánzók* („bohóckodók”) szerepe jutott.

Legfőképpen ezeknek a különféle utánzóknak a felelőssége, hogy mindjárt az újkor kezdetén a kultúra igen gyorsan mű-

veltséggé degradálódott, majd pedig álműveltséggé, végül pedig hamissággá (szórakoztatássá) züllött. Ezért érthető Goethe kifakadása a „bohóckodók” ellen, nyilván tisztán látta, hogy hová vezet a kultúra mint divatickk a jövőben. És valóban, idővel a humanizmus minden valódi értékének nyoma veszett, a tudományosságnak is. A mozgalom tartalma nagyrészt kiüresedett, ám szereplőinek emberi habitusából máig nem hiányzik a góg, a „humanista elbizakodottság”.

Tegyük itt gyorsan hozzá, hogy ha a humanisták nem emelik a magasba *műtárgyként* a kultúrát (mint műveltséget), hanem embervoltunk természetes lényegének tekintik (mint ápolatot), bizonyára senkinek a szívében nem támad „humanista elbizakodottság”. Vagyis sokkal szerencsésebb lett volna felismerni, hogy a kultúra nem több és nem más, mint az *ember nembeli státusza*. Ebben az esetben a humanizmus színpadán nem jut hamis, rosszszul játszott főszerephez a műveltség, például a kultúrát önmagában (azaz műveltség nélkül is) képviselni képes moralitás helyett. (Előfordult már ez a történelemben, láttunk rá ázsiai példát mi is.) Ha így történt volna Európában, talán ma sem téveszti össze senki a „szellem ápolását” például könyvek, filmek (újabbban tudományos munkák) tömegének illendő ismeretével: nem fenyegeti a kultúrát a bohóckodás. Így azonban a humanista mozgalom – szándéka ellenére – tévútra vezette követőit, és megalkotta az európai ember első, súlyosan elhibázott önképét.

A nyugati hős egyetlen korban sem élt önbecsülés híján, láttuk, hogy már az antikvítás hőse is nemegyszer tragikusan túlértékelte embervoltát. A középkor századai után még inkább megtanulta a mértéktelenségig fokozni önbecsülését, megtanulta kozmokrátornak tekinteni magát. A humanista mozgalom programjának és szereplőinek ez a már akkor baljóslatú önértékelése éppen a realitás térfoglalásának kezdeteivel esett egybe. Miközben a humanisták úgy gondolták, hogy a mozgalom műveltség-eszménye és nevelési elvei fölemelik az embert, a szabadság ígézetében elfelejtette föltenni az erkölcsi kérdéseket. „Civilizálódtunk, de nem moralizálódtunk” – valahogy így foglalta össze Kant az önfejlődő, tökéletesedő ember több évszázados munkálkodásának addigi hozadékát 1784-ben. Idéztük már az állítás kifejtését is, de hogy ne kelljen visszalapozni, idemásolom ezt a józan, okos helyzetje-

lentést és egyben értékelést, mely mai világunkról is készülhetett volna.

„A művészet és a tudomány kulturálttá tett minket. Civilizálódtunk, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, moralizálódtunk is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becslés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent [...] A moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait.”

„Hosszú, belső munkálkodás” azonban a nyugati világ társadalmában azóta sem történt. A villámgyors európai társadalmi változások folyamatában (sodrásban) egy szikrányi esély sem volt rá. Pedig nem lenne érdektelen eltűnődni azon, hogy miféle észszerű társadalmi célkitűzések érdekében lenne érdemes hosszú és türelmes „belső munkálkodásban képezni” polgárainkat. Mivel azonban a társadalomtudományok eredményei nem teljesen közvetlenül hasznosulnak, vagyis nem azonnal, ezért a nyugati világ általános életvezetési gyakorlata egyre inkább mellőzi ezeket a tudományokat, velük együtt pedig a társadalmi élet jellemzőiről való gondolkodást. Nincs rá szüksége, a társadalmi élet jellemzői közül ma sem a kultúra jelenléte a legégetőbb kérdés.

A politikai tervezés és cselekvés kizárólagos eszközeként a felvilágosodás kora a lázadást, a forradalmi mozgalmat hagyta az utókorra, ezek mozgatóiként pedig a politika mindenütt helyi fortélyokat, például nyugtalanságot keltő akciókat rögtönöz. Ehhez nem feltétlenül szükséges a gondolkodás. A látszatkeltés és hergelés fegyverei jól beváltak a monarchiák, a különféle köztársaságok (társadalmi berendezkedésüket tekintve a különböző demokráciák) hatalomgyakorlói ellen is, és bármilyen helyzetben, bármelyik pillanatban, bárhol bevetethők. A legutóbbi időkben ezért sem alakulhattak ki a „hosszú, belső munkálkodás” feltételei – eleinte Európában, majd máshol sem a nagyvilágban.

Ezek a körülmények nemcsak az erkölcsök finomodásának nem kedveznek, de az elmélyült szellemi munkának sem. Maradnak a gyors, reflexív válaszok a felvetődő új társadalmi kérdésekre, gondos, körültekintő gondolkodás és kifejtett erkölcsi reagálás helyett. És mivel ebben a környezetben maga az emberi

természet igényei (elvárásai) sem ismerhetők meg, a társadalmi életet szervező intézmények (köztük a hatóságok) vakon fantáziálhatnak, majd meggondolatlan elképzeléseiket nyugodt szívvel rákényszerítik a világra. Hiszen nem születik ellenükben semmilyen megfontolt vélemény, semmilyen gondosan, meggyőzően kifejtett állásfoglalás. Ilyenféle rögtönzött, megvalósíthatatlan politikai elképzelések eredményezték, hogy az emberiség legvéresebb történelmét (mint műalkotást) eddig éppen az európai földrész lakói hozták létre, és az sem kétséges, hogy hőseik ezután is élenjárók lesznek az aktív történelmi munkálkodásban. Pedig hát ezen a tájon mintha már több száz éve elkötelezett humanisták lennénk. Közöttünk is a legelkötelezettebbek éppen a mi tevékeny történelemcsinálóiink.

Ideje lenne már tudni valamit az emberről és különlegesen szép, bonyolult viszonyairól saját magával meg az egész teremtettt világgal. Eredetileg ezt a célt szolgálta volna a tudomány, ha a realitás, a nyers tényvilág el nem téríti érdeklődését a könnyebben megismerhető (és villámgyorsan szolgástorba állítható anyag) irányába. Az ember pillanatnyi „jól léte” fontosabbá vált, mint az ember maga. Ám az árván, törődés nélkül hagyott ember láthatóan mégsem aggódik a sorsáért. Tudja magáról a legfontosabbat, hiszen évszázadok óta erre tanítják: bármi történjék is, ne törődjön semmivel, csak tartsa rendületlenül az irányt. Az emberlét végállomása egészen biztosan az üdvözülés, az öröklét lesz. Nem történhet más.

*

Miután tehát a korszellem elvárásai szerint minden európai polgár és nem polgár magáévá tette a humanizmus eszméit, a mozgalom azonnal elveszítette demonstratív, olykor kihívóan progresszív jellegét. Olyannyira, hogy a 18. század végére és a 19. század elejére teljesen közhelyessé és unalmassá vált a humanista elvek hangoztatása, a felvilágosodás lázában égő kontinensen akkor már számos izgatóbb (forradalmibb) gondolat volt forgalomban, olyanok, amelyeket a kor újhumanista kiválóságai is hirdettek.

Pontosan ezért indokolatlan is e korszak nagyságait – például Goethét, Wilhelm Humboldtöt vagy August Wolfot – újhuma-

nistának nevezni, nehéz elképzelni, hogy ők maguk efféle (tiszteleti) címként viselték humanizmusukat. Ezzel éppenséggel lejáratták volna az egykor tisztán fénylő, nemes eszmét. Szörnyű és kártékony túlzás minden megnyilvánulást, ami nem ellenséges az ember világával, humanizmusként ünnepelni. Sokkal helyénvalóbb lenne az ember megbecsülését és tiszteletben tartását az emberi létmód alaphelyzetének tekinteni.

Innen nézve még különösebb modern kori humanistáknak nevezni és később ekként emlegetni Einsteint, Albert Schweitzert, Sartre-ot vagy Bertrand Russelt. Mi mások is lettek volna, ha nem humanisták? Egyébként a humanizmust mint mozgalmat a francia forradalom eseményei akkor már végképp meg is szüntették. A forradalom után kevesen is maradtak olyan „korszerűtlének”, mint például Herder, aki élete végéig nem győzött eleget hancegni finoman kiművelt humanizmusával. Akinek még a jakobinus terror idején is egyik legkedveltebb és leggyakrabban használt szava a *humanitás* volt. 1792 és 1797 között írt két vaskos kötetnyi munkájának a címe is a *Levelek a humanitás előmozdítására* címet viseli.

Ám nem csak a véres forradalmi események tették hiteltelenné Európában a humanitás fogalmát, és tették disszonánssá a humanista eszmék hangoztatását. Herder maga vált a humanista eszmék és szerep egyik legsikeresebb lejáratójává. Szellemének és nyelvének *túlpoetizáltsága* és pátosza (lásd Kant recenzióit), valamint a pietista lelkipásztor irritáló pózolósa is nagymértékben hozzájárult ehhez. A humanitás-levelek csaknem minden mondata hamisnak vagy közhelyesen üresnek hat. Megállapításai széplelkűsre, hiszékenységre és hazugságra sarkallnak, az önkép további vészes torzulásaihoz vezetnek.

„Nemünk előrehaladására vonatkozó minden kérdésük [ti. az olvasó minden egyes kérdése] [...] egyetlen szóval megválaszolható: humanitás, emberség.” „Ebertelen állapotban van az a társadalom, amely a nevelést elhanyagolja.” „Az értelmetlen, vak erő végső fokon mindig tehetetlen erő; vagy önmagát pusztítja el, vagy kénytelen végül az értelmet szolgálni.” „Az emberség fizikailag, erkölcsileg és politikailag egyaránt örökösen előrehalad, és célja felé tör.”

„Az előrehaladásnak ezt a vonalát azonban nem egyenesnek és egyformának kell képzelnünk, hanem olyannak, ami a legkülönbözőbb

irányokba fordul, és a legváltozatosabb szögekben ágazik el. A természet folyását sem az aszimptota, sem az ellipszis és a cikloida nem rajzolhatja elénk. Egyszer az egyik tárgyra vetik magukat mohón az emberek; majd félbehagyják, amit elkezdtek, akár fáradtság okából, akár azért, mert egy újabb tárgy vonja magára a figyelmüket. Ha ráunnak, visszatérnek az előbbihez, vagy ez tereli őket az utóbbihoz. Hiszen az emberek szemében a Természet minden tárgya összefügg, éppen mert az ember nem több mint ember, és csak szerveivel látja és használja a természetet.”

„Pillantsatok hát fel, és lássatok! A magot mindenütt elvetették; itt elbomlik és kicsírázik, amott kisarjad és megéri. Hó és jég lepi; seba – a jég megolvad, a hó melengeti és betakarja a vetést. Bármilyen sújtsa is az embert, csak üdvére válhat.”

A humanitás-levelekből szinte bárhonnan idézhetők ilyen és ehhez hasonló felfoghatatlan túlzások. A legszebbeket azonban a *Tantételek az emberiség jellegéről* című fejezetben olvashatjuk, ahonnan a fentiek is származnak. A tantételek vagy „bővített maximák” műfaja kétségtelenül nehéz műfaj, különösen, ha a szerzőn rendszeresen úrrá lesz a hég és a dagályosság. Az sem emeli a színvonalat, hogy nem különösebben éles elméjű megállapításokat igyekszik frappáns formába önteni, de tudálékossága és gyermeketeg áhítata sem. A felvilágosult gondolkodók ekkor már teljes pompájában kifejlődött magabiztossága és szónoki gátlástalansága pedig – mely a Levelek imént idézett fejezetének címéből is tisztán kivehető – úgy látszik, meggyőző erejűnek bizonyult. Munkái olyan dicsőséges történelmet állítanak olvasói elé, amilyen sohasem létezett, ám ezzel teljesen leveszi a lábáról – önképétől amúgy is elragadtatott – korát. De történelmi fantáziálását elhitette az utókorral is.

Az Eszmékben és a Levelekben *tabula rasának* nézi a történelmet, és úgy játszik a múlt, a jelen és a jövő képeinek megrajzolásával, ahogy kedve tartja. Ábrázolásait zsúfolásig tölti látomásaival. Természetesen nem egyszemélyben Herder a felelős az ember mint történelmi szereplő teljes mértékben valótlán képéért, nem létező képességekkel való felruházásáért, és főleg nem több ezer év – ebből a képből származtatható – elhibázott (megrontott) történelméért. Láttuk a főbb vonalaiban változatlan emberi természetet a távolabbi (ókori) és a közelebbi (újkori és modern

kori) múltunkban, ismerjük a német idealizmus legtöbb előzményét. És ismerjük jól a folytatását, a következményeket is. Herder ebben a végtelen önámító folyamatban jelentéktelen szereplő. De eltévelyedése annyira tipikus, hogy ismét az ő délibábos szelleme mutatkozott számunkra legalkalmasabbnak, hogy bejárjuk vele és feltárjuk az emberi értelem legsötétebb labirintusait, hogy felhívjuk a figyelmet az önhitt emberi szellem legjellemzőbb csapdáira.

A pszichológia történetének egyik jelentős és elismert alakja azt mondja, hogy *„ha a világ nem ölti föl egy pszichés kép formáját, akkor gyakorlatilag nem létező marad. Ez olyan tény, amit a Nyugat kevés kivételtől eltekintve, még nem ismert föl teljesen”*. (C. G. Jung) Herder fölsimerte. Pszichés látnoki képe a világról alighanem mégis „gyakorlatilag nem létező marad”. Hiába álltak a sokaság élére bölcs vezérként Herderek, Hegelek és Marxok, mintha egy jottányit se közeledtünk volna az üdvösséghez. Egészen biztos, hogy az őket követő időkben sokan teszik föl a kérdést: lehet, hogy mégsem kellett volna félreállítani az útból a gondviselést?

Beláthatnánk végre, hogy a történelem nem játszótér. Nem engedelmes szolgálóleánya az emberiség önjelölt, dilettáns tervezőmérnökeinek, és nem is a jó tündér, aki a kívánságokat várja. A történelem nem kívánságműsor, hanem hatóság, az intelligens értelem legfelsőbb hatósága. A józan egyeztetések és finom, érzékeny illesztések pszichikai tere. Minden óvatlanságot kegyetlenül megtorol. Nem való mindenkinek.

*

Bármennyire örömteli is lett volna, sajnós a Petrarca és Herder közötti évszázadok során a humanista gondolat, szellemiség és a hozzá tartozó életvezetési gyakorlat egy jottányit sem változott. Nem finomodott, nem vált hitelesebbé, megmaradt annak, ami volt keletkezése idején. A humanizmus sem bizonyult fejlődőképesnek. De hová is fejlődött volna, ha már régen nem tekintjük mozgalomnak, hanem az emberi létezés mód alaphelyzetének? Ez is cáfolni látszik az evolucionisták örökké hajtogatott állítását, hogy *„az emberiség fizikailag, erkölcsileg és politikailag egyaránt örökösen előrehalad, és célja felé tör”*. Való igaz, hogy a modern ember totalitásra tör, teljhatalomra vágyik, ám ez elérhetetlen

cél, józan fejjel senki nem gondolhatja komolyan. Erre nembeli-sege legfelső fokán sem lesz képes. Kötetünk elején Kolnai Aurél egyszer már elmondta, hogy miként látja ezt a kérdést, de érde-mes őt ezen a helyen is meghallgatni:

„A totalitás ateista humanizmust jelent, vagyis a társadalmi rend alapelvét tett emberisten-eszmét, s ebben gyökerezik az ember életfel-fogása. Isten nézőpontjából a teremtés természetesen »totalitás«: Isten nem a világban van, hanem »fölötte«. »Egységes«, »kerek« tudása van a világról, amely alá van vetve szuverén rendelkezésének. Ez az a tota-litás, amit a modern ember igyekszik elbitorolni, s amelyet figyelemre méltó konoksággal és az önrombolás briliáns technikáival majmol. A vállalkozás reménytelenségéhez kétely nem is férhet. Az utópia nem-csak a gyakorlatban kivitelezhetetlen, hanem még elvileg sem gondol-ható el; az embernek nemcsak az a hatalma nincs meg, hogy Istent letaszítsa trónjáról, hanem még arra sem képes, hogy az emberi termé-szetet megváltoztassa, s arra készítse saját magát, hogy azt kívánja, amit »akar«.”

„[A] társadalmi rend alapelvét tett emberisten-eszme” kö-vetkeztében viszont az ember gigantikus méretűvé növekedett önhittsége megköveteli, hogy őszintén higgyen saját viláгурal-kodói képességében és tehetségében. Valamint megköveteli tőle azt is, hogy napról napra hatalmának erősödéséről és növekedé-séről fantáziáljon. Ennek az illúzióját mindenekelőtt – hosszan és következetesen, vagyis történelmileg is – elhibázott önképe, más szóval a helyes önismeret teljes hiánya kelti benne, és gyarapodó technikai ismereteinek tudata táplálja. A modern embert törté-nelmi vaksága és technikai tehetsége vezette a türelmetlen tota-litásvágyig. Ám történelmi vaksága és technikai leleményessége is önmaga túlértékeléséből és féktelenségéből származik. Akár-csak Fausté, aki Goethe tragédiájának végén sírásói szorgalmas és zajos munkálkodását ünnepli. Láttuk már a jelenetet: az öreg, szerencsétlen és vak Faust azt hiszi, hogy a sírásók munkájának zaja az emberiségnek boldog és szabad hazát építő munkásoktól származik.

Ám ha a felvilágosult idealisták üdvtervei megvalósíthatatlanok is, vagyis az emberi világ általános és korlátlan előrehaladása, fejlődése naiv álom marad csupán, akkor is van *valami*, amit a mindenhatónak képzelt ember megvalósíthat, ha akar. Ez pedig

nem más, mint amit Kant is számonkért rajtunk, vagyis a „moralizálódás”. Késően a szemünkre vetette korábban, hogy „civilizálódtunk, de nem moralizálódtunk”. Ez bizony teljesen jogos szemrehányás. Az erkölcsi tökéletesedés jelentené az egyetlen valódi előrelépést, amit az ember valamilyen mértékben képes lenne saját erejéből megtenni. Persze elbizakodottsága és önimádata elhitette vele, hogy hétmérföldes lépésekkel halad az erkölcsi tökéletesedés útján, valójában azonban – ismét ki kell mondanunk – történelme során az emberi természet lényege (e helyen *erkölcsi státusza*) semmit sem változott.

„Az erkölcsösség mint erő – mint potencia – semmivel sincs magasabb szinten, és nem áll rendelkezésünkre nagyobb összmértékben, mint úgynevezett barbár korokban. Az élet másokért való feláldozása bizonyára már a cölöpépítmények lakói körében is előfordult. A jó és a rossz, a szerencse és a balszerencse a különböző korokban és kultúrákban körülbelül és nagyjában-egészében alighanem kiegyenlítődött” – véli Jacob Burckhardt, joggal *feltételezhető*, hogy indokoltan. (A sok feltételes módot pedig az indokolja, hogy az efféle állítások tudományosan sohasem igazolhatók, és nem is cáfolhatók.) Ezután viszont sokkal határozottabban foglalja össze véleményét a bázeli történész, ezt is idéztük már, de lássuk most újra: *„Vélelmünk, hogy az erkölcsi haladás korában élünk, fölöttebb nevetéses.”*

Ez az állítás már komoly és helytálló. Ugyanakkor nem zárja ki, hogy az ember képes legyen fegyelmezettebben élni, és képes legyen több belátással tekinteni az emberi (és az egész emberen kívüli) világra. Ennek az igen szerény elképzelésnek a megvalósítását az is megkönnyítené, hogy az emberek legkülönbözőbb viszonyait tekintve a moralitás és az észszerűség szempontjai teljességgel egybeesnek, más szóval: azonosak. Vagyis ami morális, az legtöbbször észszerű is. Legnyilvánvalóbban éppen történelmi helyzetekben.

A fegyelmezettség és belátás, másképpen az *önmérsekletré* való józan törekvés – a mértéktelenséget követő világban – már önmagában is komoly haladást jelentene. Ebben az esetben az emberek haladáson valódi fejlődést érthetnének, az életminőség fokának növekedését. Életminőségen pedig az emberi (és az emberi világon kívüli) élet kényelmes és biztonságos fenntartását. Ám a

hiperaktív homo creator egészen biztosan nem éri be ennyivel. Tanú rá a történelem. Súlyosan hibás önképe és ebből származó hamis progresszivitása megköveteli tőle a továbbhaladást az istenné válás útján. Pedig az önmagával egyetértésben élő, okos és higgadt ember tartja magát a szabályhoz: nem szédül meg saját vízióitól.

*

A történelem arra való, hogy végre tisztán lássuk magunkat. A nyílt, férfias szembenézés a történelemmel, vagyis önmagunkkal, egyszerre elmeélesítő és jellemfejlesztő. Bármennyire túlzónak látszik is, nincs ebben semmi túlzás. Nem létezett még a nyugati féltekén olyan nemzedék, amelynek gondolkodói meg ne fogalmazták volna ugyanezt az állítást. Már Polübiosz is pontosan ezt mondja *Történelem* című fő műve első mondataiban, és már ő is igyekszik röviden megúszni az efféle okosságok kifejtését, annyira közhelyesnek számított ez már az ókorban is.

„Ha az előttünk élt történetírók elmulasztották volna a história dicséretét, alighanem szükség volna rá, hogy mindenkit intsünk a történeti feljegyzések beszerzésére és tanulmányozására; hiszen az elmúlt tettek ismereténél semmi sem alkalmasabb az emberek nevelésére.

De mivel nemcsak egyesek, és nem is mellékesen, hanem úgyszólván valamennyi történetíró művének kezdetén és végén is ezt a gondolatot fejtegeti, megállapítván, hogy a történelem tanulmányozása a legigazibb nevelő iskolája a politikai tevékenységnek, és leghatásosabb, szinte egyedüli tanítómester a sors változásainak önérzettel való elviselésére – nyilvánvalóan senki sem kívánja, hogy még egyszer elmondjam, amit már sokan és helyesen kifejtettek.”

Polübiosz ezután már nem is vesztegeti az időt a történelemből kiolvasható bölcsességekre. Lehet, hogy az ókorban maguktól is tudták az emberek, hogy mire való a történelem. Az már más kérdés, hogy valóban és elmélyülten tanulmányozták-e múltjuk egy-egy beszédesebb fordulópontját. *„A történelmi tudás az egyetlen, amellyel az emberi szellem önmagáról rendelkezhet”* – jelenti ki igen határozottan Robin G. Collingwood. Vagyis a történelem önmagunk leghasználhatóbb tükrét kínálja, legvalóságosabb önképünket rajzolja elénk.

Polübioszt követve mi is beérhetnénk hát azzal, hogy „*az elmúlt tettek ismereténél semmi sem alkalmasabb az emberek nevelésére*”. Most azonban – nála sokkal szigorúbban – mi úgy fogalmazunk, hogy az elmúlt tettek ismereténél semmi sem alkalmasabb az emberek *kijózanítására, észhez térítésére, az emberek szemének felnyitására*. A történetíró mondatában a „nevelés” szót kicseréltük meghökkentőbb szavakra, nyersebb, de talán hatékonyabb fogalmakra. (Az ókor óta egyfolytában nevelünk, mindig megfontoltan és tudományosan. Mennyi nevelési elv és módszer! S az ember mit sem változik.) Szóval most lássuk egy az egyben a durva valóságot, hasson a meztelen realitás. De ne a történelemben lemészároltak hullahegyein szörnyülködünk szemlélve, ezt már számtalanszor megtettük. Nézzük most az embert és művét, a történelmet úgymond egészében, és próbáljuk meg kiolvasni belőle a jövőt.

Ha megvizsgáljuk az idők folyamán megvalósított – akár szerényebb, akár merészebb – történelmi elképzeléseket, azt látjuk, hogy egyik sem bizonyult érdemesnek és alkalmasnak arra, hogy világelgondolássá növekedjen, azaz világtörténelemmé váljon. A történelmi eszme nem olyan, mint egy technikai lelemény vagy bármi más, divatba hozható árucikk, ami azonnal népszerűsíthető az egész földkerekségen. A történelmet rákényszeríteni sem lehet senkire, azt is láttuk már, hogy ez a szándék mivel jár. Vagyis a történelem tervezőinek a fejében joggal támadhat kétség, hogy ha a világon még soha semmilyen politikai program (történelmi eszme) nem vált olyan mértékben sikeressé, hogy világszerte igény mutatkozzék rá, akkor az efféle programok világméretű népszerűsítésére és megvalósítására aligha van esély. A tisztánlátás éppen azt olvassa ki a múltból, hogy józan ésszel semmiféle világtörténelem nem képzelhető el, főleg nem valósítható meg.

Az emberiség erről akkor győződhetett meg legutóbb, amikor látta a marxi elvek gyakorlatának gyászos kudarcát. Nagyobb árat még nem fizetett az ember történelmi kísérletért. De az újkori utópiákat megelőzően nem is volt szó világtörténelemről. Vagy társadalmi formák (politikai rendszerek), államok, birodalmak történetének egymást követő korszakairól beszéltek a történészek, vagy a korszakok ciklikus váltakozásáról (Polübiosztól Vicoig). Sokak számára mégis máig eleven elképzelés maradt egy

mérnöki módon tervezett, és a világ minden táján majdnem teljesen egyformán kivitelezhető, azonos szabályok szerint működő ideális társadalom.

Vajon milyen társadalmi berendezkedés felelne meg leginkább az emberi természetnek? Bizonyára ezt a kérdést teszik fel maguknak elsőként a történelem tervezőmérnökei. De mivel többségük utópisztikus-fantasztikus válaszokat ad rá, azt kell feltételeznünk, hogy egyelőre nincs helyes és megnyugtató elgondolásuk erről a kérdéssel. Ugyanis nincs használható képük az ember valóságos világáról. Nem véletlenül fordult a nyugati tudományosság felé Ortega y Gasset a 20. század derekán (szinte könyörögve) azzal a kéréssel, hogy „legyen végre emberről szóló tudomány!”. Meglehetősen elkésett és keserű óhajlás volt ez, éppen akkor, amikor addigi történelmünk legrémesebb éveit hagytuk magunk mögött, amikor éppen hatalmas árat fizettünk valamiért, aminek semmi hasznát nem vesszük. Az együttélés égető kérdéseiről ma sem tudunk többet, mint az idők legkorábbi kezdetén. Emberi természetünk legfőbb hordozójának, a sokaságnak saját magával és az őt környező „nagyvilággal” kialakított viszonyáról pedig éppen senkivel semmit sem tudunk. Mit hisz, mit vár, mit remél például a jövőjétől a sokaság? Van elképzelése? Érdeklí egyáltalán? Vagy csak azért „csinálja a történelmet”, mert unatkozik, ahogy Lamar-tine állítja?

[N]incs értelme megszabni, hogy mivé lehet az ember. Lehetőségének lényegi határtalanságában [...] csupán egy határ van: a múlt. [...] A múltja szerint él. Egyszóval, nincs természete az embernek, csak történelme.” Kinek-kinek olyan, amelyet csinált magának, amelyet megérdemel – sugalmazza Ortega, aki a tömegek történelmi viselkedését tekinti az önkép leghitelesebb forrásának. Az egyetlen rendszeresen ismétlődő és jellemző vonás, amit viselkedésükben talál: a változékonyság, más szóval a szeszély. Az emberi világban tehát nem létezik „szubsztancialitás”, csak a természetnek változatlanok a törvényei. A tömegember és a tömegtársadalom tervezhetetlenebb, mint a történelem bármelyik korábbi emberi közössége volt.

„Emberi természet fenséget! A durva tömegben / hogy lennék tereád? Csak kevesek díszé vagy, / Ritka kivételeké...” Ha valóban ilyen a tömegember természete, ahogy Schiller látja, akkor az ő véleménye-

nyével sem megyünk sokra. Ő is csak az elkeseredett, fájdalmas kérdésig jut: „Az embert így kell-e látni, / Kinek adtam képeket, / Kinek tündöklő formái / Olympuson fénylenek? / Nem adtuk-e ott-honául / A föld isteni ölet, / Hogy királyi trónusáról / Árván ödöng szerteszét?”

Schillert követően azután a történelmi tervezhetőség, mint láttuk, még bizonytalanabbá vált, mára a lehetetlenség határát súrolja. Eddig sem volt különösebben dicsőséges, amit a legutóbbi századokban a történelemcsinálás főszereplőjévé vált tömegember alkotott, de mintha az idő haladtával még inkább fogyna megnyilvánulásaiból az „emberi természet fensége”. És mivel e társadalmak élenjárói is tömegemberek, az ő szemléletüket sem jellemzi higgadt, józan iránymutatás. (Szociológusok szélesebb köre állítja, hogy jelenlegi környezetében a politikailag emancipált tömegember elveszíti független ítélőképességét, és kritikai szelleme „degenerálódik”. Ezáltal képzelőereje és ellenálló képessége is jelentősen csökken.)

Ennek ellenére az új embertípus önelégültsége, sőt elbizakodottsága az utóbbi időben jelentősen fokozódott. Ez azzal magyarázható, hogy technikai sikerei igen nagymértékben megnövelték önbizalmát. Mindeközben a kultúra (mint óvás, ápolás) szerepe a történelem e legújabb szereplőinek körében igen jelentéktelenre zsugorodott, a helyette erőltetett műveltségről pedig kiderült, hogy (mint kultúrapótló) egyáltalán nem funkcionál, sőt, nem is létezik egyáltalán.

További súlyos szervezeti válságra utal mai környezetünkben, hogy az imént elsorolt hátrányosságok ellenére a magukat demokratikusnak tekintő politikai rendszerek korunkban a fejükbe vették hatalmuk kiterjesztését, más szóval: az ideológiai hódítás eszméjét. (Sem a területi hódítás, sem az eszmei nem valósítható meg demokráciák esetében, lásd például az ókori Athén történetét.) Legkevésbé ugyanis éppen a demokrácia hódíthat társadalmi berendezkedése teljes feladása nélkül. Nem létezhet demokratikus „birodalom”, még kevésbé demokratikus világbirodalom. Mégis valami ilyesmire vágnak korunk legnépesebb nyugati társadalmainak (ugyancsak elbizakodott) vezetői.

Az ideológiai egyetértés és együttműködés hiánya ellenére létrejött viszont a Föld egész területén valamiféle – az egyéni cél-

kitűzéseket összehangoló – ízlésbeli egyetértés (közízlés), ami világtársadalomnak, „világkultúrának” tekinti és hirdeti magát. Ám ez is csak matematikai képlet, még a legszűkebb tartalommal bíró, helyi változatokban is. Ugyanis a relativizált társadalom nem társadalom, a relativizált kultúra nem kultúra. És épp így nem létezhet relativizált történelem, azaz világtörténelem sem. Mégis, az ezt a folyamatot diktálók csaknem mindegyike azt állítja, hogy létezik, és most van éppen fejlődése csúcán. Virágzásával hamarosan véget is ér az ember története.

Mindezen számos és nevetséges hiedelem, valamint előnytelen társadalmi változás ellenére „történelmünk egészéből” mégiscsak kiolvasható egy – a történelmi eseményeket konokul kísérendő, és azokat egyre inkább meghatározó – olyan jelenség, amelynek befolyásolásával észszerűbb és biztonságosabb irányt vehetne az ember történelmi munkálkodása. Ez a jelenség pedig nem más, mint a cselekvő ember – már eddig is sokszor emlegetett – tragikusan elhibázott önképe. Más szóval: a mindenkor nyugati hősnek az a végzetes tévedése, hogy minden élethelyzetben túlbecsüli magát. Ehhez képest alkotja meg (teljesíthetetlen) terveit, és tűzi ki (elérhetetlen) céljait. Elég jól kiszámítható, hogy józan, visszafogott önértékeléssel és szükséges mértékű önkorlátozással az élet minden területén elkerülhető a legtöbb kudarc és sikertelenség.

A történelemfilozófia egyik legfontosabb morális kötelessége lenne, hogy az embernek mint történelmi szereplőnek a valós képét megrajzolja, és felmutassa. A tudományok mindegyike – bármi legyen is a feladata – minden helyzetben az ember kiválóságát feltételezi, vagy egyenesen ezt állítja. Egyedül a történelem szolgál valóságos jellemképpel.

Az önértékelésünk hiú és hazug képeiből származó utópiák nem kivitelezhető elgondolások. Otromba, élettelen konstrukciók, amelyek mindig a pusztítás irányába hatnak. Új világ nem épül belőlük soha, de a régít mindig kegyetlenül lerombolják. Az utópiák a nyugati világ rögeszméi, rémes hallucinációi. A valódi civilizációk összetett és végtelenül törekeny rendszerek. Ez adja életszerűségüket. Figyelmes, gyöngéd bánásmódot igényelnének.

A szövegben idézett sorokat fordította:

Antóni Csaba, Arany János, Babits Mihály, Bacsó Béla, Balázs Zoltán, Balogh Tamás, Báthori Csaba, Bence György, Berényi Gábor, Bíró Pál, Csejtei Dezső, Csécsy Imre, Csongor Barnabás, Devecseri Gábor, Ecsedy Ildikó, Faragó László, Fränkel Anna, Füzeséri András, Geréb László, Gyórfy Miklós, Hahn István, Hamar Imre, Hamza Gábor, Hidas Zoltán, Imre Katalin, Jékely Zoltán, Juhász Anikó, Kapitánffy István, Kartal Zsuzsa, Kálnoky László, Károli Gáspár, Kerékgyártó Béla, Képes Géza, Kinszki Imre, Lakatos István, Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, M. Nagy Miklós, Molnár Anna, Nagy Géza, Narancsik Gábor, Ortmayr Imre, Pap Mária, Patkós Éva, Pavlovits Tamás, Pődör László, Puskás Ildikó, Radnóti Miklós, Rajnai László, Ritoók Zsigmond, Rozsnyai Ervin, Salát Gergely, Sallay Géza, Sári László, Somogyi Pál László, Steiger Kornél, Szemere Samu, Székely Andorné, Szijj Ferenc, Szűcs Olga, Takács Péter, Tandori Dezső, Tatár György, Tokaji Zsolt, Tótfalusi István, Tőkei Ferenc, Trencsényi-Waldapfel Imre, Vas István, Vidrányi Katalin, Weöres Sándor

FORRÁS- ÉS IRODALOMJEGYZÉK

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966
- Alexander, Richard D. *The biology of moral systems*, A. de Gruyter, 1987
- Almási, Miklós *Kis Hegel-könyv*, Athenaeum, 2005
- Ankersmit, Frank R. *A történelmi tapasztalat*, Typotex, 2004, ford. Balogh Tamás
- Aprisko, P. P. *Az orosz filozófia története*, Osiris Kiadó, 2007, ford. Goretity József
- Arany János *összes költeményei*, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1973
- Arisztophanész *Nőuralom*, Magyar Helikon, 1957, ford. Arany János
- Arisztotelész *A természet – Physica*, L'Harmattan Kiadó, 2010, ford., jegyz., tan. Bognár László
- Arisztotelész *Eudemoszi etika – Nagy etika*, Gondolat Kiadó, 1975, ford. Steiger Kornél
- Arisztotelész *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, 1987, ford. Szabó Miklós
- Arisztotelész *Politika*, Gondolat Kiadó, é. n., ford. Szabó Miklós
- Arnold, David *The Problem of Nature: Environment, Culture and European Expansion*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1996
- Arnold, John H. *Történelem*, Corvina Kiadó, 2005, ford. Rényi Zsuzsanna
- Augustinus *Vallomások*, Gondolat Kiadó, 1987, ford. Városi István
- Augustinus, Aurelius *Isten városáról I-II.*, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, 1942–43, ford. Dr. Földváry Antal
- Aylmer, Gerald E. *Rebellion or Revolution? England from Civil War to restoration*, Oxford University Press, 1987
- Bacon, Francis *Új Atlantisz*, Kritérium Könyvkiadó, 1976, ford. Bodor András
- Bagby, Philip *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Studies of Civilizations*, Greenwood Press, London, 1976

Balázs, Étienne *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (ed. Arthur F. Wright), Yale University Press, 1967 (transl. H. M. Wright)

Balázs, Étienne *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*, Európa Könyvkiadó, 1976, ford. Ecsedy Ildikó

Barcsi, Tamás *Az emberi méltóság filozófiája*, Typotex, 2013

Baron, Jonathan *Thinking and Deciding*, Cambridge University Press, 2006

Barzun, Jacques *Hajnaltól alkonyig – A nyugati kultúra 500 éve*, Európa Könyvkiadó, 2006, ford. Makovecz Benjamin

Basalla, George *The Spread of Western Science*, Science 05/05/1967 <https://www.scribd.com/document/67600903/George-Basalla-the-Spread-of-Western-Science>

Bates, Robert H. *Prosperity and Violence: The Political Economy of Development*, W. W. Norton & Company, 2009

Bédek, Péter *Egy modern téma előéletéhez: A politikai szabadság problémája Platón Államában*, Századvég, 2018. 04. 01. <http://www.c3.hu/scripta/szazadvég//16/bendek.htm>

Benedict, Ruth *Patterns of Culture* [1934], Houghton–Mifflin, Boston, 1989

Benjamin, Walter *Angelus Novus*, Magyar Helikon, 1980, ford. Bence György, Kőszeg Ferenc, Pór Péter, Rajnai László, Tandori Dezső

Bennett, John W.–Tumin, Melvin M. *Social Life, Structure and Function: An Introductory General Sociology*, Alfred A. Knopf, New York, 1949

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, New York, 1966

Bergson, Henri *Teremtő fejlődés*, Akadémiai Kiadó, 1987, ford. Dr. Dienes Valéria [1930]

Bergyajev, Nyikolaj *A történelem értelme*, Aula Kiadó, 1994, ford. Szűcs Olga

Bergyajev, Nyikolaj *Az ember rabságáról és szabadságáról*, Európa Könyvkiadó, 1997, ford. Patkós Éva

Berlin, Isaiah *Az emberiség göcsörtös fája*, Európa Kiadó, 1996, ford. Pap Mária

Bernan, Harold *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1990

Bertalanffy, Ludwig von ...*ám az emberről semmit sem tudunk*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991, ford. Füzeséri András

Blanning, Timothy C. W. *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe, 1660-1789*, Oxford University Press, 2002

Blanning, Timothy C. W. *The French Revolution: Aristocrats versus Bourgeois?*, Macmillan, 1987

Blanning, Timothy C. W. *The French Revolution: Class War or Culture Clash?*, Macmillan, 1997

Boas, Franz *Race, Language and Culture*, The University of Chicago Press edition, 1982

Boas, Franz *The Mind of Primitive Man*, The Maximilian Company, New York, 1938

Bocaccio Dante *élete*, Kriterion Könyvkiadó, 1986, ford. Füsi József

Borodaj, J.–Kelle, V.–Plimak, J. *A társadalmi formák marxi elméletéhez*, Kossuth Kiadó, 1976, ford. Szűszmann György

Bozóki, András–Sükösd Miklós (szerk.) *Az anarchizmus klasszikusai*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2009

Brelich, Angelo (vál., bev., kommentárok) *Csuang Ce bölcsessége*, ABC Könyvkiadó Részvénytársaság, Budapest, é. n.

Buchanan, Mark *Ubiquity: The Science of History... Or Why the World is Simpler Than We Thing*, Weidenfeld and Nicolson, London, 2000

Burckhardt, Jacob *Világtörténelmi elmékedések*, Atlantisz Könyvkiadó, 2001, ford. Báthori Csaba, Hidas Zoltán

Campanella, Tommaso *A Napváros*, Nippon, 1996, ford. Sallay Géza

Campanella, Tommaso *Napállam*, Phoenix Kiadás, é. n., ford. Lányi Margit

Chardin, Pierre Teilhard de *Az emberi jelenség*, Gondolat Kiadó, 1980, ford. Rónay György, Bittei Lajos

Cianciolo, Anna T.–Robert J. Sternberg *Az intelligencia rövid története*, Corvina Kiadó, 2007, ford. Kúnos Linda

Cicero *válogatott művei*, Európa Könyvkiadó, 1987, ford. többen

Clark, Kenneth *Nézeteim a civilizációról*, Gondolat Kiadó, 1985, ford. Falvay Mihály

Close, Upton *The Revolt of Asia – The End of the White Man's World Dominance*, G. Collingwood, Robin G. *A történelem eszméje*, Gondolat Kiadó, 1987, ford. Ortmayr Imre

Croce, Benedetto *Történelem és szabadság*, A „Századunk” kiadása, 1940, ford. Bíró Pál, Kinszki Imre

Csaadajev, Pjotr Jakovlevics *Filozófiai levelek egy hölgyhöz*, Magyar Helikon, 1981, ford. Fränkel Anna

Csikszentmihályi Mihály *A fejlődés útjai*, Nyitott Könyvműhely, 2007, ford. Buda Júlia

Csokonai Vitéz Mihály *minden munkája – Műfordítások*, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981

Csokonai Vitéz Mihály összes művei I–II., Osiris Kiadó, 2001

Csongor, Barnabás *A Jen-beli Tan herceg története*, in: Keletkutatás 1976/77, pp. 43–52.

Csongor, Barnabás *Regény és társadalom a kínai középkorban*, in: Keletkutatás 1973, pp. 85–94.

Damon, William *Social and Personality development*, W. W. Norton and Company, 1983

Dante Alighieri *Az egyeduradalom*, Kossuth Kiadó, 2003, ford. Sallay Géza

Dante Alighieri *Isteni színjáték*, Európa Kiadó, 1968, ford. Babits Mihály

Dante szonettjei Rónai Mihály András fordításában, Glória Kiadó, 2005

Danyilevszkij, Nyikolaj Jakovlevics *Rosszija i Jevropa*, Izdatyelsztvo Glagol-Izdatyelsztvo Sz.-Petyerburgszkovo Unyiversziteta, 1995

Dawson, Raymond *A kínai civilizáció világa*, Osiris Kiadó, 2007, ford. Salát Gergely, Antóni Csaba

Dilthey, Wilhelm *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (vál., ford., jegyzetek Erdélyi Ágnes) Gondolat Kiadó, 2004

Dittrich, Ottmar *Geschichte der Ethik I–III.*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1926

Dodds, E. R. *A görögség és az irracionáltás*, Gond-Palatinus, 2002, ford. Hajdu Péter

Dreyer, Edward L. *Zheng-he: China and the Oceans in the early Ming Dynasty, 1405–1433*, Pearson Longman, New York, 2007

Duby, Georges *A katedrálisok kora*, Gondolat Kiadó, 1984, ford. Albert Sándor, Fázsy Anikó

Dunn, John *A demokrácia – Befejezetlen utazás Kr. e. 508–Kr. u. 1993*, Akadémiai Kiadó, 1995, ford. Hidas Zoltán, Lorsch Katalin, Simó György

Durkheim, Émile *A társadalmi munkamegosztásról*, Osiris Kiadó, 2001, ford. Csákö Mihály

Ecsedy, Ildikó (ford.) *A három királyság története*, Hat fejezet Lo Kuan-csung történelmi regényéből, Történelem és kultúra 14., Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség, 1997

Ecsedy, Ildikó *A kínai állam kezdetei*, Akadémiai Kiadó, 1987

Ecsedy, Ildikó *Ősök, utódok és szomszédok – vallási türelem a Selyem útján*, in: Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján, Történelem és Kultúra 6., MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1990, pp. 58–65.

Ecsedy, Ildikó *Hétköznapiak és ünnepek a régi Kínában*, Corvina Kiadó, 1990

Edda – óészaki mitológiai és hősi énekek, ford. Tandori Dezső <http://mek.oszk.hu/00300/00377/html/>

Elias, Norbert *A civilizáció folyamata*, Gondolat Kiadó, 1987, ford. Berényi Gábor

Elvin, Mark *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*, Kossuth Könyvkiadó, 1977, ford. Endreffy Zoltán

Elvin, Mark *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford University Press, 1973

Epiktétosz összes művei, Gondolat Kiadó, 2014, ford. Steiger Kornél

Faguet, Emile *A kontárság kultusza*, Kossuth Kiadó, 1994, ford. Szánthó Gyula

Fehér, Judit–Horváth Z. Zoltán (szerk., részben ford.) *Buddhista logika*, Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség, 1995

Ferenczy, Mária *Kínai történetírók Kína és a szomszéd népek viszonyáról*, in: Keletkutatás, kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, 1975, pp. 29–38.

Ferge, Gábor *A költészet mint a lét nyelve a filozófia és teológia határterületén; Melléklet M. Heidegger Költemények a gondolkodás tapasztalatából c. kötetéhez*, Societas Philosophia Classica, 1995

Frazer, James G. *Az Aranyág*, Századvég Kiadó, 1994, ford. Bodrogi Tibor, Bónis György

Fukuyama, Francis *A politikai rend eredete*, Akadémiai Kiadó, 2012, ford. Pető Márk

Fukuyama, Francis *A történelem vége és az utolsó ember*, Európa Kiadó, 1994, ford. Somogyi Pál László, M. Nagy Miklós

Fung Yu-lan *A kínai filozófia rövid története*, Osiris Kiadó, 2003, ford. Antóni Csaba

Fülöp, Márta (szerk.) *A lélek a kultúrák között – A kulturális különbségek pszichológiája*, Pszichológiai Szemle Könyvtár 13, Akadémiai Kiadó, 2009

G. Havas, Katalin *Arisztotelészről napjainkig – Logika vagy logikák?*, Szent István Társulat, é. n.

Gernet, Jacques *A kínai civilizáció története*, Osiris Kiadó, 2001, ford. Antóni Csaba

Gernet, Jacques *Kína hétköznapijai a mongol hódítás előestéjén 1250–1276*, Gondolat Kiadó, 1980, ford. Gyáros Erzsébet

Görög költők antológiája, Európa Könyvkiadó, 1982, ford. többen

Görög költők antológiája, Európa Könyvkiadó, 1959, ford. többen

Görög történetírók, Európa Könyvkiadó, 1988, ford. többen

Greguss, Mihály *Az esztétika kézikönyve (Compendium aestheticae)*, Kalligram, 2000 [1826], ford. Polgár Anikó

Gulyás, Csenge *A Történetíró feljegyzései amú történeti műről*, A Közép Birodalma, a Műhely folyóirat tematikus száma, 2016

Gurka, Dezső *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok kölcsönhatásai*, Gondolat Kiadó, 2006

Gyáni, Gábor *A történelem mint emlék(mű)*, Kalligram, 2016

Gyurgyák János, Kiasantal Tamás (szerk.) *Történetelmélet I–II*, Osiris Kiadó, 2006

Hahn, István *Hitvilág és történelem*, Kossuth Könyvkiadó, 1982

Hamann, Johann Georg *Válogatott filozófiai írásai*, (szerk. ford. Rathmann János), Jelenkor, 2003

Hamar Imre, Salát Gergely (szerk.) *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedi Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely 7., Balassi Kiadó, 2009

Hamar, Imre *A kínai buddhizmus története*, Balassi Kiadó–ELTE Kelet-ázsai Tanszék, 2004

Hamar, Imre *Az ősi kínai bölcelet bírálata és alkalmazása Cs'eng Kuan (738–839) munkáiban*, in: Keletkutatás 2002. tavasz, pp. 23–33.

Hamar, Imre–Salát Gergely (szerk.) *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*, Sinológiai Műhely 5., Balassi Kiadó, 2005

Hayek, Friedrich A. *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, 1948 <https://mises.org/library/individualism-and-economic-order>

Hegel, G. W. F. *Előadások a művészet filozófiájáról*, Atlantisz Kiadó, 2004, ford. Zoltai Dénes

Hegel, G. W. F. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, 1979, ford. Szemere Samu

Hegel, G. W. F. *Esztétika*, Gondolat Kiadó, 1979, ford. Tandori Dezső

Heidegger, Martin *Költemények – a gondolkodás tapasztalatából* (szerk. Ferge Gábor), Societas Philosophia Classica, 1995, ford. Keresztury Dezső

Heidegger, Martin *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, T-Twins Kiadó, 1993, ford. Boros Gábor

Herder, J. G. *Eszméek az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, 1978, ford. Imre Katalin, Rozsnyai Ervin

Herzog, Roman *Ősi államok – A hatalomgyakorlás eredete és formái*, Corvina Kiadó, 1999, ford. Patay-Horváth András

Homérosz *Odüsszeia*, Európa Könyvkiadó, 1986, ford. Devecseri Gábor

Horváth, László (vál., ford., a jegyzeteket és a tanulmányokat írta) *Hyperidész beszédei*, Pallas Stúdió–Attraktor, 2001

Howe, Stephen *Birodalmak*, Magyar Világ Kiadó, 2004, ford. Straky Zoltán

Hölderlin, Friedrich *Versek – Hüperión*, Európa Könyvkiadó, 1993, vál. Rónay György, ford. többen

Huizinga, Johan *A holnap árnyékában*, Windsor Kiadó, 1996, ford. D. Garzuly Mária

Huizinga, Johan *A középkor alkonya*, Európa Könyvkiadó, 1979, ford. Szerb Antal, Dávid Gábor

Hume, David *Értekezés az emberi természetről*, Akadémiai Kiadó, 206, ford. Bence György

Huntington, Samuel P. *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európa Könyvkiadó, 1998, ford. Pusztai Dóra, Gátsity Mila, Gezsényi Györgyi

Iggers, Georg *A német historizmus*, Gondolat Kiadó, 1988, ford. Telegdy Bernát, Gunst Péter

Isaacs, Harold Robert *Idols of the Tribe – Group Identity and Political Change*, Harvard University Press, 1989

Jaspers, Karl *Bevezetés a filozófiába*, Európa Könyvkiadó, 1996, ford. Szathmáry Lajos

Jefimov, G. V. *Kínai újkori és legújabbkori története*, Szikra, 1951, ford. Kozma Géza

Jones, Eric *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge University Press, 2003

Joó, Tibor *Történelemfilozófia és metafizika*, Ister Kiadó, 2001

Juhász, Géza *Csokonai-tanulmányok*, Akadémiai Kiadó, 1977

Jung, C. G. *A nyugati és a keleti vallások lélektanáról*, Scolar, 2005, ford. Pressing Lajos

Kalmár, Éva *Kína: hagyomány, történelem, fantasztikum*, A Közép Birodalma, a Műhely folyóirat tematikus száma, 2016

Kalmár, László *Előadások a matematika filozófiái problémáiról*, in: uő: Integrállevél, Gondolat Kiadó, 1986, pp. 62–170.

Kanagy, Conrad L.–Donald B. Kraybill, *The Riddles of Human Society*, Sage Publications, 1999

Kant, Immanuel *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi Kiadó, 1996, ford. Berényi Gábor

Kant, Immanuel *Történetfilozófiai írások*, Ictus, 1997, ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin

Karikó, Sándor (szerk.) *A alkalmazott filozófia esélyei*, Áron Kiadó, 2002

Kelemen, János *„A nemes hölgy és a szolgálóleány” – Tanulmányok*, Gondolat Kiadó, 1984

Kelet-nyugati átjárók 1. (szerk. Fenyvesi Kristóf, Kasznár Veronika, Orbán Jolán) *A különbözőség filozófiája, poétikája és politikája*, Jelenkor Kiadó, 2011

Kínai–magyar irodalmi gyűjtemény I., szerk., ford. Tőkei Ferenc Balassi Kiadó, 1997

Kínai–magyar irodalmi gyűjtemény II., szerk. Tőkei Ferenc, Balassi Kiadó, 1999, ford. Csongor Barnabás, Hamar Imre, P. Szabó Sándor, Tokaji Zsolt, Tőkei Ferenc

Kis, János *A politika mint erkölcsi probléma*, Kalligram, 2017

Kiss, Endre *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája – Életreform és kritizmus között*, Gondolat Kiadó, 2005

Kocziszký, Éva *Hölderlin – Költészet a sötét nap fényénél*, Századvég, 1994

Kohlberg, Lawrence *Essays on Moral Development*, Volume 1: *The Philosophy of Moral Development*; Volume 2: *The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1981

Kolakowska, Agnieszka *Kultúrák háborúi és más harcok*, Örökség Kultúrpolitikai Intézet, 2016, ford. Németh Orsolya, Pálfalvi Lajos, Reiman Judit

Kolnai, Aurél *Politikai emlékiratok*, Európa Kiadó, 2005, ford. Balázs Zoltán

Konfuciusz beszélgetései és mondásai, Argumentum–Orientalisztikai Munkaközösség, 2001, ford. Tőkei Ferenc

Konner, Melvin *Human Nature and Culture: Biology and the Residue of Uniqueness*, In: J. J. Sheehan & M. Sosna (eds.) *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines* University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 103–124.

Koselleck, Reinhart *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, Jószyveg Műhely Kiadó, 1997, ford. Szabó Márton

Krul, Wessel *Egy korszerűtlen történész – Johan Huizinga élete és művei*, Széhalom Könyvműhely, 2003, ford. Balogh Tamás

Lánczi, András *A XX. század politikai filozófiája*, Helikon Universitas, 2007

Láng, János *A mitológia kezdetei*, Gondolat Kiadó, 1979

Lányi, András *A fenntartható társadalom*, L'Harmattan, 2007

Lányi, András *A globalizáció folyamata*, L'Harmattan, 2007

Lao-ce *Tao Te King*, Tericum, 1994, ford. Tőkei Ferenc és Weöres Sándor

Levathes, Louise *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-1433*, Oxford University Press, 1994

Lilla, Mark *A zabolátlan értelem*, Európa Könyvkiadó, 2005, ford. Zsélyi Ferenc

Lin Yutang *Fehérek és színesek* (Between Tears and Laughter), Révai, 1947, ford. Lengyel Balázs

Lukács, György *A történelmi regény*, Magvető, 1977

Lukacs, John *A történetírás jövője*, Európa Könyvkiadó, 2012, ford. M. Nagy Miklós

Machiavelli, Niccolo *A fejedelem*, Phönix Kiadás, 1944, ford. Lányi Margit

Mahábhárata, Európa Könyvkiadó, 1965, ford. Tóth Edit és Szerdahelyi István

Malory, Thomas *Sir Arthur királynak és vitézeinek, a Kerek Asztal lovagjainak históriája*, Háttér Kiadó, 1996, ford. Tellér Gyula

Mann, Thomas *Válogatott tanulmányok*, Európa Kiadó, 1963, ford. Lányi Viktor, Szabó Ede, Szöllősy Klára

Marco Polo utazásai, Gondolat Kiadó, 1963, ford. Vajda Endre

Maróth, Miklós *A görög logika Keleten*, Akadémiai Kiadó, 1980

Marquard, Odo *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz Kiadó, 2001, ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás

Maspero, Henri *Az ókori Kína*, Gondolat Kiadó, 1978, ford. Csongor Barnabás

Mészáros, András *A marginalitás szelíd bája*, Kalligram, 1994

Michels, Robert *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Free Press, New York, 1949

Miklós, Pál *A sárkány szeme – Bevezetés a kínai pikúra ikonográfiájába*, Corvina Kiadó, 1973

Miklós, Pál *A Zen és a művészet*, Magvető Kiadó, 1978, Lazi, 2000

Miklós, Pál *Az első kínai császár cseréphadserege*, Artunion Széchenyi Könyvkiadó, 1988

Miklós, Pál *Olvasás és értelem*, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1971

Miklós, Pál *Tus és ecset*, Liget Könyvek, 1996

Miklós, Tamás *Hideg démon – Kísérletek a tudás domesztikálására*, Kalligram, 2011

Mill, John Stuart *A szabadságról – Haszonelvűség*, Magyar Helikon, 1980, ford. Pap Mária

Mill, John Stuart *The Spirit of the Age: Victorian Essays*, Yale University Press, 2007

Montaigne, Michel de *Esszék I-II-III.*, Jelenkor, 2013, ford. Csordás Gábor

Montesquieu *A törvények szelleméről*, Osiris–Attraktor, 2000, ford. Csécsy Imre, Sebestyén Pál

Morris, Ian *Why the West Rules – for Now: The Patterns of History, and What They Reveal About the Future*, Picador Publisher, 2011

Morus, Tamás *Utópia*, Cartaphilus Kiadó, 2011, ford. Kardos Tibor

Mumford, Lewis *A gép mítosza*, Európa Könyvkiadó, 1986, ford. Csillag Veronika, Lukin Gábor

Mumford, Lewis *A gép mítosza*, Európa Könyvkiadó, 2000, ford. Csillag Veronika, Lukin Gábor

Mumford, Lewis *A város a történelemben*, Gondolat Kiadó, 1985, ford. Félix Pál

Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*, Rowman & Littlefield Publishers, 2013

Murray, Charles *Human Accomplishment: The Pursuit of Excellence in the Arts and Sciences, 800 B.C. to 1950*, Harper Perennial, 2004.

Németh, György *A görög poliszvilág államai*, in: Rubicon, 1996/4-5. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a_gorog_poliszvilag_allamai#top

Niethammer, Lutz *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Verso Books, 1992

Nietzsche, Friedrich *A hatalom akarása*, Cartaphilus, 2002, ford. Romhányi Török Gábor

Nietzsche, Friedrich *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, 1995, ford. Tatár György

Nietzsche, Friedrich *A vidám tudomány*, Holnap Kiadó, 1997, ford. többen

Nietzsche, Friedrich *Emberi, nagyon is emberi I-II.*, Cartaphilus, 2008–2012, ford. Horváth Géza

Nisbeth, R.–L. Ross *Human Infererence: Strategies and shortcomings of social judgment*, Prentice Hall, 1980

Ortega y Gasset, José *Az „emberi” kiesése a művészetből*, Hatágú Síp Alapítvány, 1993, ford. Puskás Lajos

Ortega y Gasset, José *Elmélkedés a vadászatról*, Európa Könyvkiadó, 2000, ford. Csejtei Dezső

Ortega y Gasset, José *Elmélkedések Európáról*, L'Harmattan, 2007, ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó

Ortega y Gasset, José *Két történelmi esszé*, Európa Könyvkiadó, 1983, ford. Csejtei Dezső

Ortega y Gasset, José *Korunk feladata*, Hatágú Síp Alapítvány, 1993, ford. Puskás Lajos

Ovidius *Átváltozások*, Magyar Helikon, 1975, ford. Devecseri Gábor

Őri, Sándor *Konfuciusz élete és kora*, Kossuth Kiadó, 2002

P. Putnam's Sons, New York–London, 1827

Pascal, Blaise *Vidéki levelek*, Palatinus Kiadó, 2002, ford. dr. Rácz Péter

Pavlovits, Tamás *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*, Gondolat Kiadó–Aeternitas, 2014

Piggott, Stuart *Az európai civilizáció kezdetei*, Gondolat Kiadó, 1987, ford. Makkay János

Platón *Az állam*, Nyolcadik könyv, A túlságos szabadság szolgásgára vezet, ford. Jánosy István <http://mek.niif.hu/03600/03629/03629.htm>

Platón *Válogatott művei*, Európa Könyvkiadó, 1983, ford. többen

Polonyi, Péter *Kína története*, Maecenas Könyvkiadó, 1994

Popper, Karl R. *A historizmus nyomorúsága*, Akadémiai Kiadó, 1989, ford. Kelemen Tamás

Przeworsky, Adam (ed.) *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*, Cambridge University Press, 2000

Radhakrishnan, Sarvepalli *East and West in Religion*, G. Allen and Unwin, 1933; Reprint: PhilPapers, 1958

Rámájana és Mahábhárata, Európa Könyvkiadó, 1960, elbeszéli Baktay Ervin

Rámájana, Terebess Kiadó, 1997, ford. Vekerdí József

Rathmann, János *Filozófia és irodalom határán – Arcképvázlatok a felvilágosodás korából*, Kalligram, 2014

Rathmann, János *Herder eszméi – a historizmus útján*, Akadémiai Kiadó, 1983

Ritoók Zsigmond–Sarkadi János–Szilágyi János György *A görög kultúra aranykora*, Gondolat Kiadó, 1984

Robespierre, Maximilien *Elveim kifejtése*, Gondolat Kiadó, 1988, ford. Nagy Géza

Római történetírók, Európa Könyvkiadó, 1986, ford. többen

Rose, Richard *Pervasive Problems of Governing – An Analytic Framework*, in: Joachim Matthes (ed.) *Sozialer Wandel in Westeuropa* Campus Verlag, Frankfurt, 1979, pp. 29–54.

Rosenberg, Nathan–L. E. Birdzell *How the West Grew Rich? The Economic Transformation of The Industrial World*, Basic Books, 1986

Rousseau, Jean-Jacques *A társadalmi szerződés*, Bibliotheca Könyvkiadó, é. n., ford. Mikó Imre

Rousseau, Jean-Jacques *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, 1978, ford. Kis János

Rousseau, Jean-Jacques *Vallomások*, Magyar Helikon, 1962, ford. Benedek István, Benedek Marcell

Rugási Gyula *A historizmus fantomja*, József Műhely Kiadó, 2012

Ruskin, János „...az utolsónak is... annyit, mint neked”, Franklin-Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1904, ford. Dr. Ibos József

Ruskin, John *Előadások a művészetéről*, Révai Kiadás, é. n., ford. Éber László

Ruskin, John *Szezámok és liliumok*, Kiadja a Kisfaludy Társaság és a Franklin-Társaság, 1911, ford. Farkas Klára <http://mek.oszk.hu/09000/09061/09061.htm>

Safranski, Rüdiger *Mennyi globalizációt bír el az ember?*, Európa Könyvkiadó, 2004, ford. Györffy Miklós

Safranski, Rüdiger *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*, Európa Könyvkiadó, 1996, ford. Györffy Miklós

Said, Edward W. *Orientalizmus*, Európa Könyvkiadó, 2000, ford. Péri Benedek

Sajó, Sándor *Majdnem minden – A megtört totalitás dialektikája*, L'Harmattan, 2014

- Salát, Gergely *A régi Kína története*, Konfuciusz Könyvtár 1., 2010
- Salát, Gergely *Az Első Császár évkönyvei a Shijiben*, in: Sinológiai Műhely 4., Kínai nyelv és irodalom – Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára, Balassi Kiadó, 2003, pp. 151–177.
- Salát, Gergely *Büntetőjog az ókori Kínában*, Sinológiai Műhely 3., Balassi Kiadó, 2013
- Sári, László (szerk., ford., utószó) *Lelked szelfútta madártoll*, Írás Kiadó, 1999, pp. 89–92.
- Sári, László *A Himalája arca – Ázsiáról és a végtelenségről*, Kelet Kiadó, 2007
- Sári, László *A nő máshol van – „Kelet, ha ragyog”*, Kelet Kiadó, 2013
- Sári, László *A tibeti vers ésők ketten – A költészetről, Csomáról és a 6. dalai lámáról*, in: Kéklő hegyek alatt lótuszok tava, L'Harmattan, 2015, pp. 191–199.
- Sári, László *Ázsia hasznáról – Hatvany Bertalan, az orientalista*, in: A Hatvanyak emlékezete, Hatvan, 2003, pp. 63–42.
- Sári, László–Molnár Dániel *Beszélgetések a Kelet kapujában*, Magyar Könyvklub, 2003
- Schelling, F. W. J. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Attraktor, 2010, ford. Boros Gábor, Gyenge Zoltán
- Schelling, Friedrich Wilhelm *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, 1983, ford. Endreffy Zoltán
- Schieder, Theodor *Einmaligkeit oder Wiederkehr – Historische Dimensionen der heutigen Krise*, in: Wilhelm Hennis–Peter Graf Kielmannsegg–Ulrich Matz (hrsg.) *Regiersbarkeit: Studien zu ihrer Problematisierung*, Klett-Cotta, 1977, Stuttgart, pp. 22–42.
- Schiller, Friedrich *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, 1960, ford. Székely Andorné, Szemere Samu, Vajda György Mihály
- Schiller, Friedrich *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz, 2005, ford. Mesterházi Miklós
- Schiller, Friedrich *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, 1960, ford. Székely Andorné
- Schopenhauer, Arthur *A halálról, A faj élete, A tulajdonságok öröklése*, Hatágu Síp Alapítvány, 1992, ford. Bánóczi József
- Simmel, Georg *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Taschenbuch, 2012
- Simon, Herbert A. *Models of Man: Social and Rational – Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, Wiley and Sons, 1957

- Simon, Róbert *Kelet és Nyugat: a ciklikus és a lineáris történelmi reflexió elágazásai*, in: Keletkutatás, kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, 1990. tavasz, pp. 23–29.
- Sloterdijk, Peter *A gondolkodó a színpadon – Nietzsche materializmusa, A Jó Hír megjavításáról – Nietzsche ötödik „Evangéliuma”*, Helikon, 2001, ford. Bede Júlia és Kurdi Imre
- Smith, Adam *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól I–II.*, Napvilág Kiadó, 2011, ford. Éber Ernő
- Somlai, Péter (szerk.) Gedeon Péter, Pál Eszter, Sárkány Mihály és Somlai Péter tanulmányai *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban*, Napvilág Kiadó, 2004
- Sonnerat, Pierre *Reise nach Ostindien und China, auf Befehl des Königs unternommen vom Jahr 1774 bis 1781*, Orell, Gessner, Füssli und Compagnie, Zürich, 1783
- Soós, Sándor *Leibniz és a Változások Könyve*, in: Magyar Filozófiai Szemle 2015/1. sz., pp. 103–128.
- Spencer, Herbert *A haladás*, Révai Kiadás, 1919, ford. Szabó László
- Spengler, Oswald *Ember és gép*, Pannon Alapítvány, 2001, ford. Mátray Sándor
- Spinoza *Etika*, Gondolat Kiadó, 1979, ford. Szemere Samu
- Spinoza *Politikai tanulmány, levelek*, Kriterion Könyvkiadó, 1979, ford. Szemere Samu
- Spiro, Melford E. *Culture and human nature: Theoretical papers of Melford E. Spiro*, eds: B. Kilborne & L. L. Langness, University of Chicago Press, 1987
- Stehr, Nico *A modern társadalmak törekénysége*, Gondolat–Infonia, 2007, ford. Rohonyi András
- Stocking, Georg W. Jr. (ed.) *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press, 1996
- Sutherland, Stuart *Irracionalitás*, Noran Libro Kiadó, 2010, ford. Nagy Mónika Zsuzsanna
- Szemere, Samu Dr. *Filozófiai tanulmányok*, Arany János Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt. kiadása, 1941
- Szent Ágoston *vallomásai*, <http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf>, ford: Dr. Vass József
- Szigethy, Gábor *A machiavellizmus*, Magvető Kiadó, 1977
- Szilágyi, Imre *Az „örök” értékek nyomában*, Gondolat Kiadó, 1975
- Szophoklész drámái, Európa Könyvkiadó, 1983, ford. többen

Sztyeblin-Kamenszkij, M. I. *A mítosz*, Kozmosz Könyvek, 1985, ford. Előd Nóra

Szun-ce *A háború művészete*, Helikon Kiadó, 2015, ford. Tokaji Zsolt

Szun-ce *A hadviselés törvényei*, Balassi Kiadó, 1998, ford. Tőkei Ferenc

Taylor, A. E. *Platón*, Osiris Kiadó, 1999, ford. Geréby György, Steiger Kornél

The Complete Works of John Ruskin, Publication date 1891, Publisher Reuwee, Wattley and Walsh, Pages 539 <https://archive.org/details/completeworksjo02ruskgoog>

The Governing Principles of Ancient China, Chung Hua Cultural Education Centre (M) Bhd, Seri Kembangan, 2012, trans. from Chinese: English Translation Group of Qunshu Zhiyao 360

Thoreau, Henry David *Walden*, Fektes Sas Kiadó, 2008, ford. Szöllősy Klára

Tocqueville, Alexis de *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, 1993, ford. többen

Toporska, Barbara *A demokráciáról*, in: *Nagyvilág* 2014/1. pp. 82–102., ford. Pálfalvi Lajos

Tóth, János I. *Fejezetek a környezetfilozófiából – Szerzők és irányzatok*, JATE Press, 2013

Tőkei Ferenc–Miklós Pál *A kínai irodalom rövid története*, Gondolat Kiadó, 1960

Tőkei, Ferenc (szerk. és ford.) *Kínai filozófia I–III.*, Akadémiai Kiadó, 1986

Tőkei, Ferenc (szerk.) *Ótársadalom és ázsiai termelési mód*, Magvető Könyvkiadó, 1976, második, bővített kiadás, 1982

Tőkei, Ferenc (szerk., ford.) *A szépség szíve – Régi kínai esztétikai írások*, Gondolat Kiadó, 1973

Tőkei, Ferenc (szerk., ford.) *A szépség szíve – Régi kínai esztétikai írások*, Európa Könyvkiadó, 1984

Tőkei, Ferenc (szerk., ford.) *Kínai buddhista filozófia*, Történelem és Kultúra 10., Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség, 1996

Tőkei, Ferenc (szerk., ford.) *Kínai Szofisztika és logika*, Történelem és Kultúra 13., Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség, 1997

Tőkei, Ferenc *A kínai elégia születése*, Kossuth Kiadó, 1986

Tőkei, Ferenc *A társadalmi formák elméletéhez*, Kossuth Kiadó, 1971

Tőkei, Ferenc *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*, Kossuth Kiadó, 1975

Tőkei, Ferenc *Sinológiai Műhely*, Magvető Kiadó, 1974

Török, Endre (szerk.) *Az orosz vallásbölcselet virágkora*, Vigilia, 1988, ford. Baán István

Trencsényi-Waldapfel Imre *Mitológia*, Gondolat Kiadó, 1974

Tyomkin, E. Ny.–V. G. Erdman *Mifi drevnyej Ingyii*, Glavnaja Redakcija Vosztochnoj Lityeraturi, 1982

Uray, Géza *Évkönyvtár a 7–9. századi Tibetben*, in: *Keletkutatás* 1975, pp. 39–66.

Vajda, Mihály *Nem az örökkévalóságnak*, Osiris–Gond, 1996

Vasziljev, L. Sz. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat Kiadó, 1977

Vergilius *összes művei*, Európa Kiadó, 1984, ford. Lakatos István

Vico, Giambattista *Az új tudomány*, Akadémiai Kiadó, 1963, ford. Szemere Samu, Dienes Gedeon

Weber, Max *A politika mint hivatás*, Medvetánc Füzetek, 1989, ford. Lannert Judit, László Géza

Weber, Max *Politikai szociológia*, Helikon Kiadó, 2009, ford. Erdélyi Ágnes

Weber, Max *Világvallások gazdasági etikája* (szerk. Hidas Zoltán), Gondolat Kiadó–ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007, ford. többen

Weizsäcker, Carl Friedrich von *A német titanizmus*, Európa Könyvkiadó, 1989, ford. Molnár Anna

Wiik, Kalevi *Az európai népek eredete*, Nap Kiadó, 2008, ford. Kádár György

Wilhelm, Humboldt von *Válogatott írásai*, Európa Könyvkiadó, 1985, ford. Rajnai László

Wittfogel, Karl August *Oriental Despotism – a Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, 1957

Wittgenstein, Ludwig *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz Kiadó, 1998, ford. Neumer Katalin

Wong, R. Bin *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Cornell University Press, 1999

Zajti, Ferenc *Zarathustra Zend Avesztája*, Szerző kiadása, Budapest, 1919 (németből ford. Z. F.)

Zsukov, J. M. (szerk.) *A Távol-Kelet a nemzetközi politikában (1870–1945)*, Szikra, 1953, ford. Auer Kálmán

NÉVMUTATÓ

- Africanus, Scipio Aemilianus 34
 Ágoston, Szent 56, 75, 78, 210, 276,
 293–294
 Ahura Mazdá, perzsa főisten 11
 Aiszküloosz 13, 15, 90
 Alkinoosz, a phaiákok királya az
 Odüsszeiában 26, 28
 Ankersmit, Frank R. 270–271
 Apollón (Apollo) 12–14, 42–43, 51
 Arany János 226
 Arisztophanész 28, 31
 Arisztotelész 32, 63, 72–73, 89,
 107, 115–116, 162, 208–210,
 212, 222, 225, 229, 232–233,
 243, 253, 264–265, 268, 273,
 287, 292
 Artúr király 21
 Athéné, Zeusz leánya 26,
 Atlasz (Atlas), a titánok egyike 43
 Averroës 73
 Bacon, Francis 40–41, 79–80, 82
 Balázs, Étienne 63, 106,
 120–122, 124
 Beck, Ulrich 104, 137
 Benjamin, Walter 166, 168
 Bennett, John W. 212
 Bergerac, Cyrano de 41
 Bergyajev, Nyikolaj 249, 291–293
 Berlin, Isaiah 245, 247
 Bertalanffy, Ludwig von 69–70
 Bessenyei György 42
 Blobzang Dpaldan Jesesz, a 3. pancsen
 láma 16
 Bodin, Jean 80
 Borgiák 78
 Bretonne, Restif de la 44
 Buber, Martin 275
 Buddha 16, 64, 200
 Burckhardt, Jacob 179, 196, 246,
 248–249, 251, 253–254,
 258–261, 263–264, 279,
 281–282, 304
 Burke, Edmund 233, 238, 240
 Campanella, Tommaso 30, 38–39,
 41, 46–47, 80
 Cicero, Marcus Tullius 33–34
 Co mester 152, 154
 Collingwood, Robin George 77,
 86–87, 89–94, 155–156, 164,
 211, 237, 258, 262, 269, 271,
 279–280, 293, 305
 Comte, Pater Louis le 188

Confucius lásd Konfuciusz
 Condorcet, Nicolas de 70, 102–103,
 106, 151, 244, 285
 Couplet, Pater Philippe 188
 Croce, Benedetto 155, 164–165,
 240–241, 271, 285

Csaadajev, Pjotr Jakovlevics 250
 Csin Si Huang-ti lásd Első Császár
 Csu Hszi 106, 230, 232
 Csuang-csou (Csuang-ce) 215,
 217–219, 223–224

Csung Jung 117

Daidalos 44

Damasztész 12

Dante Alighieri 43, 70, 72–76, 81,
 89, 110, 207, 223, 268–269

Descartes, René 87, 251, 289

Diderot, Denis 82

Dionüsziosz, idősebb és ifjabb,
 szürakuszai királyok 30

Droysen, Gustav 177

Dunn, John 277

Einstein, Albert 300

Eliot, T. S. 49

Első Császár (Csin Si Huang-ti)
 108–109, 158–161

Engels, Friedrich 123, 126–128,
 284

Epiktétosz 209

Erasmus, Rotterdami 37, 295

Euhémerosz 30

Euripidész 28

Ézsaiás 29

Fichte, Johann Gottlieb 212, 240,
 295,

Fontana, Biancamaria 277

Fontane, Theodor 282

Fourier, Charles 46

Fukuyama, Francis 204

Fung Yu-lan (Feng Ju-lan) 218, 254

Garm, germán mitológiai szörny 20

Godwin, Francis 41

Gorgók, görög mitológiai lények 12

Griffith, Mary 45

Grillparzer, Franz 176–177

Gyula, II., pápa 78

Han Fej-ce 158, 160–162

Han Vu-ti 159

Hanumán, majomkirály az indiai
 mitológiában 129

Harrington, James 41

Hartlib, Samuel 41

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 88, 123, 125, 128, 150, 171,

178–182, 184, 194–198, 200,

202–204, 207, 227, 238–239,

271, 292, 302

Heidegger, Martin 241, 266–268

Heine, Heinrich 170, 252

Henrik, VIII., angol király 36

Héphaisztosz 28

Hérakleitosz 28

Herder, Johann Gottfried 88, 125,
 128, 150, 168, 171–175,

179–185, 187–189, 191–196,

198, 200, 207, 212, 238,

243–244, 271, 300–302

Hérodotosz 12–14, 90

Herzen, Alekszandr Ivanovics 250

Heszperidák, nimfák a görög
 mitológiában 21, 33, 49

Hésziodosz 15, 28, 55

Hobbes, Thomas 79–80, 83

Homérosz 15, 20, 26–28, 34, 43, 269

Horatius Flaccus, Quintus 33

Hölderlin, Friedrich 267

Hsziang Hsziu 217

Hszün-ce 108, 111, 255

Huizinga, Johan 237, 270–271

Humboldt, Wilhelm 175–176, 299

Hume, David 79–80, 84, 86, 88,
 94, 233

Hythlodeus, Raphael 36

Iambulosz 30

Iggers, Georg 191–192

Ió, görög mitológia királylány 13

Irénéusz, Szent 75

Iszokratesz. 260

Jamyang Norbu, tibeti író 17

Jang Jün 109

Jang-csu 215–216

Jaspers, Karl 196

Jima, perzsa istenség 10–11

Jókai, Mór 45, 274

Jones, William 190, 196, 197

Jung, Carl Gustav 302

Kalidásza 197

Kant, Immanuel 56, 70–72, 88,
 128, 139, 142, 149–150, 166,

169, 172–174, 192–194, 206,

211, 213, 240–241, 245, 254,

257–258, 280–281, 290, 297,
 300, 304,

Kipling, Rudyard 44

Klee, Paul 165–166

Kolnai Aurél 85–87, 169, 213,
 225, 303

Konfuciusz (Konfucius, Confucius)

64–65, 108–109, 112, 114–115,

118–119, 141, 144, 147, 154,

186, 188–191, 199, 221,

229–230, 233, 254

Kőrösi Csoma, Sándor 197,

Krisztus, Jézus 35, 43, 75, 85, 190,
 255–256

Kritiasz 36

Kuo Hsziang 66, 215

Lamartine, Alphonse de 247, 307

Lao-ce 47, 64, 114, 194

Li Taj-po 61

Lichtenstein, Martin 203

Liu Csi-csi 153

Lo Kuan-csung 145

Locke, John 87

Löwith, Karl 90, 137, 148–149,
 153, 283

Lu Csi 268,
 Lucina, római istennő 43
 Lukács György 273–274
 Lukianosz 15

Machiavelli, Niccolò 78–80
 Magyar Lajos 130
 Maistre, Joseph Diego de 41, 238
 Manlung láma, tibeti író,
 zarándok 16
 Mann, Thomas 273–274, 282
 Manu, mitikus indiai bölcs 197
 Marquard, Odo 101, 136
 Marshman, Joshua 199
 Marx, Karl 123, 125–129, 131–132,
 227, 284, 302
 Maximus, Tyrius 14
 Mediciek 78
 Menciusz 108–109, 115–117, 119,
 140–141, 254
 Mercier, Louis Sébastien 43
 Michelet, Jules 239
 Michels, Robert 213
 Milarepa 164
 Mill, Stuart 216
 Mo Ti 109, 119
 Montaigne, Michel de 42, 80, 295
 Montesquieu 80, 87, 125, 264–266
 Morgain, Avalon tündére 21
 Morus Tamás (Thomas More)
 25, 30, 35–38, 46
 Müller, Johannes von 243

Napóleon 239, 243
 Németh György 209

Nej Ferenc 45
 Nietzsche, Friedrich 169, 176–179,
 196, 242, 259–260, 263, 292
 Noel, Pater Franciscus 188

Ókeanosz, a titánok egyike a görög
 mitológiában 20
 Ortega y Gasset, José 243, 251, 253,
 260, 289, 307
 Ovidius Naso, Publius 33
 Owen, Robert 46

Pándu, ind mitológiai király 9
 Pascal, Blaise 80–81, 98–99, 247
 Petrarca, Francesco 77, 293–294,
 302
 Phaleasz 32
 Phorküsz, görög tengeristen 12
 Pindaros 12, 15
 Platón (Plátó) 12, 25, 28, 30–32,
 35–36, 38–39, 208, 225, 233,
 260–261, 292
 Plinius 12, 14
 Polo, Marco 118
 Polübiosz 244, 305–306
 Prométheusz 13
 Prótágorasz 107, 292
 Püthagorasz 209

Ráma, ind mitológiai királyfi 10
 Ranke, Leopold 178
 Rhadamanthüsz, Zeusz és
 Európé fia 20
 Robespierre, Maximilien 249

Rose, Richard 214
 Rostand, Edmond 41
 Rousseau, Jean-Jacques 212, 248

Saavedra Fajardo, Diego de 41
 Sade, François de 44
 Safranski, Rüdiger 197–198
 Saint-Simon, Claude 46
 Sákjamuni, a történelmi
 Buddha 16
 Salamon, zsidó király 199
 Salát Gergely 160
 Sales, Delisle de 188
 Sárkány Mihály 101
 Sartre, Jean-Paul 300
 Saturnus, római istenség 34, 43
 Savonarola, Girolamo 78
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph 168–169, 207,
 227, 289
 Schieder, Theodor 221
 Schiller, Friedrich 138, 149–150,
 169–171, 178, 205, 220, 224,
 241, 251, 257–258, 268, 294,
 307–308
 Schlegel, Friedrich 7, 242, 291
 Scholem, Gerhardt 165–166
 Schopenhauer, Arthur 194, 196,
 202–203
 Schweitzer, Albert 300
 Sertorius, Quintus 33, 50
 Simmel, Georg 209
 Smith, Adam 125, 246
 Somlai Péter 101
 Spencer, Herbert 216
 Spinoza 196, 227, 273–274

Steiger Kornél 208
 Swift, Jonathan 42, 178

Sze-ma Csien 109, 153, 159–161,
 164
 Szibilla 28–29
 Szibilla, cumaei 42
 Szíta, Ráma királyfi asszonya 10
 Szókratész (Sókratész) 264–265
 Szolón (Solón) 199
 Szophoklész 27, 43, 90
 Szucsandra, mitológiai tibeti
 király 16–17

Tendzin Gjaco, a 14. dalai láma 16
 Theopomposz 30
 Thészeusz (Théseus) 238
 Tibullus, Albius 33
 Tocqueville, Alexis de 213
 Tókei Ferenc 112, 143–144, 146
 Tumin, Melvin M. 212
 Tung Csung-su 114, 141

Vang Csung 60
 Varga Jenő 130
 Vergilius Maro, Publius 20, 33,
 42–43
 Verne, Jules 45
 Verseggy Ferenc 42
 Vico, Giambattista 179–181, 269,
 306
 Virgilio, Giovanni del 72
 Vives, Juan Luis 295
 Voltaire 42, 86, 125, 279

Vu Cseng-en 158

Vu-ma-ce 119

Wartenburg, Paul York von 271

Weizsäcker, Carl Friedrich von

77-78, 237, 277

Wittfogel, Karl August 130

Wittgenstein, Ludwig 166

Wolff, Christian 99, 189

Xenophón 260

Zarathusztra 10

Zeusz 13



Beláthatnánk végre, hogy a történelem nem játszótér. Nem engedelmes szolgálóleánya az emberiség önjelölt tervezőmérnökeinek, és nem is a jó tündér, aki a kívánságokat várja. A történelem nem kívánságműsor, hanem hatás, az intelligens értelem legfelsőbb hatósága. A józan egyeztetések és finom, érzékeny illesztések pszichikai tere. Minden óvatlanságot kegyetlenül megtorol. Nem való mindenkinek.

3990 Ft



Corvina Kiadó
www.corvinakiado.hu